CHRISTLICHE THEOLOGIE DES JUDENTUMS

BM
535
T46

von

CLEMENS THOMA

mit einer Einführung von

DAVID FLUSSER

PAUL PATTLOCH VERLAG · ASCHAFFENBURG

Der Verfasser Dr. Clemens Thoma (geb. 1932) ist Ordinarius für Bibelwissenschaft und Judaistik an der Theologischen Fakultät Luzern. Er ist Mitherausgeber und Mitredaktor der christlich-jüdischen Zeitschrift «Freiburger Rundbrief». Ferner gehört er als Verantwortlicher für die Darstellung jüdischer Geschichte und Theologie zum Herausgeberkreis der neuen «Theologischen Realenzyklopädie» (TRE). Als Konsultor für Fragen der kirchlichen Beziehungen zum Judentum ist er auch dem Vatikanischen Einheitssekretariat zugeschrieben. Seit 1964 sind von ihm zahlreiche Abhandlungen über jüdische Geschichte und Theologie sowie über den theologischen Dialog mit den Juden erschienen.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

1978

© by Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1978
Umschlagentwurf: Klaus Imhof
Gesamtherstellung: Brönner & Daentler KG, Eichstätt
ISBN 3 557 94180 9

VORWORT

Die in diesem Buch vorkommenden Abkürzungen außerbiblischer Primärliteratur, wissenschaftlicher Zeitschriften usw., richten sich nach dem von Siegfried Schwertner zusammengestellten Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie (TRE, Berlin, 1976). Die fortlaufende Numerierung von Einzelabschntten (229 Paragraphen) wurde gewählt, um die vielen Einzelprobleme einer christlichen Theologie des Judentums deutlich aufscheinen zu lassen. Ein schnelles und leichtes Nachschlagen ist durch einen Vergleich des Inhaltsverzeichnisses mit den hinten im Buch sich findenden ausführlichen Überschriften zu den einzelnen Paragraphen möglich. Im Verlaufe der Ausführungen wird auch immer wieder auf thematisch verwandte Paragraphen verwiesen.

Ich danke vielen jüdischen und christlichen Kollegen und Freunden für ihre Bedenken, Hinweise und Anregungen zu diesem Buch. Johannes Oesterreicher, der Leiter des Instituts für jüdisch-christliche Studien in South Orange, USA, machte kritische Anmerkungen zu meinem Manuskript. Der unermüdliche jüdische Jesus- und Christentumsforscher, Dr. David Flusser, Professor für das neutestamentliche Zeitalter an der Hebräischen Universität Jerusalem, von dem ich viel gelernt habe, schrieb aus eigenem, großmütigem Antrieb heraus die nachstehende Einführung. Das Buch selbst ist einem viel zu früh verstorbenen jüdischen Freund gewidmet: Professor Dr. Moshe Schwarcz von der Bar Ilan Universität, Tel Aviv. Professor Schwarcz war im Wintersemester 1977/78 Gastprofessor an der Theologischen Fakultät Luzern. Er las über «Theologische Konzepte in der modernen jüdischen Religionsphilosophie». Er starb, erst 52jährig, am 27. November 1977 in Luzern. Der letzte und reifste Wunsch dieses großmütigen ehemaligen Häftlings des Konzentrationslagers Mauthausen war, vielen Christen von jüdischer Warte aus religionsphilosophische Grundlagen für ein theologisch-solides (nicht schwärmerisches, nicht pauschalierendes und nicht polarisierendes) jüdisch-christliches Gespräch zu vermitteln.

DAVID FLUSSER

BEMERKUNGEN EINES JUDEN ZUR CHRISTLICHEN THEOLOGIE DES JUDENTUMS

Das neue Buch des schweizerischen Judaisten und Bibelwissenschaftlers Thoma ist ein bedeutendes Buch. Es erfüllt vorzüglich die Aufgabe, die erste, breit angelegte christliche Theologie des Judentums zu sein. Es ist auch eine sehr gut geschriebene, sehr wohl informierte Übersicht über die jüdischen Geistesströmungen, wobei der Schwerpunkt auf der Periode des zweiten Tempels liegt. Eine solche Information über die jüdische Geistesgeschichte aus der Feder eines berufenen Forschers, der einen unmittelbaren Zugang zu den jüdischen Quellen hat, und der die einschlägige moderne wissenschaftliche Literatur kennt, ist nötig. Die Geistesgeschichte des Judentums ist nämlich sehr vielen christlichen Theologen nicht gut bekannt, auch solchen nicht, die über das Judentum sehr gerne und schroff theologisch urteilen. Wenn man als Außenstehender über das Judentum und die Juden kompetent sein will, muß man die theologische Wertung mit vielen geschichtlichen Kenntnissen verbinden. Thoma tut dies in einer Weise, daß jedem christlichen Leser wichtige neue Einblicke in Judentum und Christentum gewährt werden. Das Buch ist auch ein sehr ernst zu nehmender Beitrag zum sogenannten christlich-jüdischen Gespräch.

Ist ein «christlich-jüdisches Gespräch», wie es seit dem Zweiten Weltkrieg geführt wird, für die Juden hilfreich, und wie weit bannt es die Gefahren des Antisemitismus, der den Juden in der Vergangenheit so viele Gefahren und Verfolgungen gebracht hat? Bringt da nicht manchmal das «Gespräch» unerwartete Reibflächen mit sich, die man schon vergessen hat, oder die man erst neu entdeckt? In einem derartigen Gespräch trachten die Partner danach, ihre eigene Religion gegenüber der Religion des Partners abzugrenzen. Dabei heben beide Seiten die eigene Religion gegenüber der anderen hervor und unterstreichen ihre Vorteile. Bisweilen kommt es auch bis heute beim «Gespräch» zu aggressiven Ausfällen. Der jüdische Partner wird heute

in anderer Weise in Verlegenheit gebracht als früher. Bei den mittelalterlichen Disputationen waren sich die christlichen Sprecher bewußt, daß der Jude ein Jude, also ein Nichtchrist ist. Sie wollten seine «Verstockung» brechen und über ihn triumphieren. In den heutigen Gesprächen ist man sanfter. Statt nach dem gemeinsamen Erbe von Judentum und Christentum zu fragen, versucht man das Christentum als eine, oder gar als *die* jüdische Möglichkeit darzustellen. Der Gesprächs-Jude, der nicht an der christlichen Angel anbeißt, zieht sich den unausgesprochenen Vorwurf zu, er sei blind.

Sicher ist das christlich-jüdische Gespräch nicht sinnvoll, wenn neue Antijudaismen geweckt und alte Judenfeindschaften aufgefrischt werden. Das Christentum kann sich auch heute noch keineswegs einbilden, seine Botschaft antisemitismusfrei zu verkünden. In direkter und indirekter Weise hört man auch heute aus dem Munde von großkirchlichen Kathedertheologen das Anliegen, das Christentum sei zu «entjuden». Die neue, von christlichen Theologen vorgenommene theologische «Entjudung» ist ein Alarmsignal dafür, daß wichtige Vertreter der hohen professionellen christlichen Intelligenz gewollt und halbgewollt, bewußt und halbbewußt zum Sprachrohr eines neuen, nicht ungefährlichen Antijudaismus werden. Dieser Antijudaismus wird nicht in die Luft hinausgehen, sondern er wird die konkreten, lebendigen Juden treffen. Die Hitler-Leute, die ihren Blut- und Boden-Mythos propagierten, mockierten sich seinerzeit über das Gewissen, diese jüdische Erfindung. Vor kurzem konnte man aus der Feder eines berühmten Theologen lesen, «Blut und Boden» sei eine jüdische Erfindung, die im Staate Israel praktiziert werde. Früher war ich der Meinung, der moderne Pseudouniversalismus der christlich-theologischen Entjuder sei Ausdruck ihrer Sympathie zum linken, pseudosozialen Universalismus. Nun aber zeigt sich mir, daß es auch überdimensionierte Theologen der konservativ-rechten Szenerie geben kann, die im Kommunismus eine atheistische jüdische Verschwörung sehen. Auf geschichtliche Wahrhaftigkeit pfeifen diese Leute; die Hauptsache für sie ist, daß ihre Ideologie Eindruck macht!

In dieser komplexen Situation ist das jüdisch-christliche Gespräch notwendig. Es soll die andere Strömung im Chri-

stentum stärken, nämlich die, welche die jüdische Verwurzelung des Christentums als eine heilvolle Tatsache ansieht, und die in der Besinnung auf das Jüdische im Christentum ein wichtiges Heilmittel für den christlichen Glauben erkennt, um die tiefgreifende Krise der christlichen Religion zu beheben. Das Christentum kann heute nur dann glaubhaft werden, wenn es sich von alten und von neuen Antijudaismen befreit und sich noch fester im jüdischen Erbe verwurzelt. Darum ist eine christliche Theologie des Judentums ein wichtiges Gebot der heutigen Stunde. Diese Aufgabe wird durch das vorliegende Buch erfüllt. Hoffentlich werden noch weitere Überlegungen über das Thema folgen – auch vom Verfasser des Buches selbst.

In der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts begann ein pseudochristlicher Antisemitismus giftig zu blühen. Wir finden ihn u. a. in christlich-sozialen Gruppen. Es handelte sich um eine buntscheckige Mischung zwischen hergebrachten rabiat antijüdischen Motiven aus der alten christlichen Unterweisung und einer neuen Form von Judenhaß, die sich nicht auf die christliche Tradition berief. Hitler war sowohl vom pseudochristlichen als auch vom nichtchristlichen Antisemitismus beeinflußt. Dies gilt auch für seine Bewegung. Strukturell gesehen war der neuzeitliche «christlich-soziale» Antisemitismus eine Pseudomorphose aus nichtchristlichen und antichristlichen Antisemitismen. Er war durch kleinbürgerliche soziale Ressentiments bedingt. Teilweise kann man ihn als eine virulente Reaktion auf die Emanzipation der Juden deuten. Er enthielt bereits rassistische Komponenten. Seine übrigen Motive aber stammen aus dem antiken griechisch-römischen Antisemitismus (z. B. der Haß gegen die Menschheit, das Judentum als Weltverschwörung). Diese antiken Motive übernahmen die Antisemiten des 19. Jahrhunderts anscheinend meistens aus dem Arsenal der Deisten.

Das Wissen, daß die moderne antisemitische Ideologie des Hitlerismus kaum christlich ist, ist von großer Bedeutung für die gerechte Beurteilung der Hitlerzeit. Man kann nicht undifferenziert über die christliche Schuld an Auschwitz sprechen. Zwar wurde die «Endlösung» durch christlichen Judenhaß erleichtert – nicht nur in Osteuropa, wo die Krematorien aufgerichtet wurden. Es ist aber auch zu

beobachten, daß sich der christlich motivierte Antijudaismus schon einige Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg in beträchtlichem Rückzug befand. Die gläubigen Christen äußerten sich immer weniger antisemitisch. Der Rückzug des christlichen Antijudaismus wurde aber nicht mit einer Neubesinnung auf das Jüdische im Christentum verbunden. Das alles bedeutet nicht, daß Auschwitz heute die Christen nicht zur Neubesinnung und Revision führen soll. Diese Bemerkungen sind aber nötig, um ungerechte Übertreibungen und Beschuldigungen zu bannen.

Die wichtigste berechtigte Anklage gegen die Kirchen in der Hitlerzeit – neben der allzumenschlichen Schuld der Feigheit – ist meiner Ansicht nach die folgende: Der einfache Christ – sehr oft sogar der kirchliche Würdenträger – hat erstens nicht gewußt, daß der Kern des Christentums, wie auch des Judentums, die Nächstenliebe ist. Zweitens war es damals den meisten Christen kaum bewußt, daß es überhaupt eine jüdische Komponente im Christentum gibt. Wenn die Jüdischkeit des Christentums vielen Christen bewußt gewesen wäre, dann wäre sie ein mächtiger Ansporn gewesen, die jüdischen Brüder und Schwestern eifriger und «christlicher» zu verteidigen. Aber damals war dem Durchschnitts-Christen kaum bewußt, daß Jesus, Petrus und Paulus Juden waren! Die Schuld trifft die damaligen Theologen, Hirten und Religionslehrer, die über die jüdische Natur des Christentums uninformiert waren. Die Lehrer der Kirche und die Wächter über die Kirche waren in Sachen Juden und Judentum allzu müde und schläfrig. Darum ist heute eine christliche Theologie des Judentums dringend nötig.

Der Begriff «christliche Theologie des Judentums» schließt zunächst zwei Gebiete in sich ein. Diese sind miteinander verwandt. Sie überschneiden sich öfters. Im Interesse der Sache sollte man sie aber möglichst auseinanderhalten. Das erste Gebiet ist die theologische Bewältigung der Tatsache, daß es im neutestamentlichen Zeitalter und bis heute eine nichtchristliche jüdische Religion und eine nichtchristliche Judenheit gibt. Dies erzeugt seit dem Anfang des Christentums eine ambivalente Beziehung zum Judentum und zu den Juden. Daß die Juden und ihre Religion weiter bestanden, schien teilweise die Solidität und Wahrheit der

christlichen Religion in Frage zu stellen. Wie ist es zu verstehen, daß die Juden, für die ja die neue Botschaft bestimmt war, sie in ihrer Mehrheit nicht angenommen haben? Mit dieser Frage hat Paulus im Römerbrief gerungen. Der Römerbrief ist das einzige neutestamentliche Dokument, das sich ernst mit der Frage befaßt, und das dieses Prolem in einem projüdischen Sinn beantwortet. Paulus betont im Römerbrief, die Gnadenwahl Israels könne nicht aufgehoben werden, auch jetzt nicht, da das Judentum nicht christusgläubig geworden sei. Allerdings wird die Frage von Paulus nicht beantwortet, wie man das nicht christusgläubige Judentum theologisch einzuschätzen hat, bzw. wie sich die Gnadenwahl Israels auswirkt. Paulus sah die Existenz des nichtchristlichen Judentums aus der Sicht der Zukunft, in der ganz Israel erlöst werden wird. Mir scheint diese eschatologische Perspektive für heute nicht zu genügen. Es wird die Sache der christlichen Theologen sein, die Existenz des nichtchristlichen Israels in dieser Geschichtszeit zu deuten.

Von einem anderen Gesichtspunkt aus wird dieses Problem in einer nicht genügend beachteten Stelle in Lukas (2,29–35) behandelt. Dort spricht Simeon über dem Jesuskind im Tempel folgendermaßen: «Denn meine Augen haben das Heil geschaut, das du bereitet hast vor dem Angesicht aller Völker; ein Licht zur Offenbarung für die Heiden und zur Verherrlichung deines Volkes Israel ... Siehe, dieser ist gesetzt zum Fall und zum Aufstehen vieler in Israel und zum Zeichen, dem widersprochen wird ..., damit die Gedanken aus vielen Herren offenbar werden.» Diese Stelle ist historisch-theologisch sehr instruktiv. Aber auch in ihr wird das Schicksal des nicht christusgläubigen Israel nicht berührt. Trotzdem sind die Worte Simeons in Lukas viel besser und tiefer, als was man sonst – mit Ausnahme des Römerbriefes – im Neuen Testament über Israel hört.

Man hat das ärgerliche Problem des nichtchristlichen Israel meistens wie den gordischen Knoten «gelöst». Man erklärte Israel als verworfen. So lautete allzuoft die «Endlösung» des Heidenchristentums. Diesem Heidenchristentum wird man die schrecklichen Worte zuschreiben müssen: «Ich aber sage euch, es werden viele kommen von

Westen und Osten. Sie werden mit Abraham, Isaak und Jacob im Reich der Himmel zu Tische sitzen. Die Söhne des Reiches aber werden hinausgeworfen werden in die Finsternis draußen. Dort wird Heulen und Zähneknirschen sein» (Mt 8,11 f.).

Nach der Zerstörung des Tempels (70 n. Chr.) und der Niederwerfung des Aufstandes des Bar Kochba (135 n. Chr.) sahen manche in den fürchterlichen Heimsuchungen, durch die die Juden geprüft worden waren, eine Strafe Gottes dafür, daß Israel Christus abgelehnt hatte. Man hegte sogar die Hoffnung, daß das jüdische Problem durch das physische Verschwinden der «Söhne des Reiches» gelöst werde. Gerade das geschah aber nicht, Israel blieb bestehen. Zwar weist Clemens Thoma mit Recht darauf hin, daß die theologische Sonderstellung des Judentums im christlichen römischen Reich und später im Mittelalter dadurch offensichtlich war, daß die Juden relativ (d. h. beschränkt) geduldet wurden, während den Ketzern die absolute Ausrottung drohte. Der jüdische Gottesdienst wurde toleriert, während der Ketzergottesdienst verboten war. Doch diese «Bevorzugung» der Juden vor den Ketzern bedeutete keine Milderung des harten Lebens der Juden unter christlicher Übermacht. Schon die Kirchenväter entwarfen die Ideologie, der Jude habe der erniedrigte Zeuge der Wahrheit des Christentums zu sein. Diese Ideologie war vielfach daran schuld, daß den Juden bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts Aufenthaltsbeschränkungen in Europa auferlegt wurden. Die Zeitspanne zwischen der Gewährung der vollen bürgerlichen Rechte an die Juden in Europa – die auch nicht ganz voll waren – und der nazistischen Machtergreifung beträgt nur einige Jahrzehnte!

Aber auch wenn es stimmen sollte, daß man von seiten der christlichen Theologie überall den guten Willen hat, die Juden auch theologisch als wirkliche Brüder zu sehen, und auch wenn wir von der neuen ajüdischen und antijüdischen Welle in der christlichen Theologie der letzten Jahre absehen, bedeutet die Existenz des nichtchristlichen Judentums für die christliche Theologie ein Trauma, das in seiner Wucht nicht mit der Existenz anderer nichtchristlicher Religionen und auch nicht mit der Sorge um den massenhaften Abfall vom Christentum in den christlichen Ländern zu

vergleichen ist. Das jüdische Trauma der christlichen Theologie ist stärker und größer als andere Traumata. Dies ist eine tragische und groteske Situation. Die Anhänger Sigmund Freuds könnten dieses Trauma als eine Form des Ödipuskomplexes ansehen, einer ambivalenten Spannung zum Vater. Daß eine solche Neurose der großen Liebesbotschaft des Christentums unwürdig ist, wird wohl jedem klar sein. Vermutlich besteht die wirkliche Schwierigkeit christlicherseits hauptsächlich darin, daß viele Christen spüren, die Existenz des nichtchristlichen Judentums kompromittiere irgendwie das Christentum. Dieses Gefühl verspürt man bezüglich der anderen nichtchristlichen Religionen und des katastrophalen Abfalls vom Christentum kaum.

Das zweite Gebiet neben der Bewältigung der für die Christen ärgerlichen Existenz des Judentums berührt den sogenannten jüdischen *Legalismus*. Von allem Anfang an wurde das dahinterstehende Problem von den Heidenchristen, und auch von ihren jüdischen Opponenten, von einem schiefen Blickpunkt aus gesehen. Paradoxerweise würde das Problem des jüdischen Gesetzes mit mehr Recht bestehen, wenn das Christentum eine jüdische Religion oder eine jüdische Sekte geworden wäre. Dann hätte die Frage des richtigen Verstehens des Gesetzes eine ernste Bedeutung. Man könnte sich dann gefragt haben, ob und wie weit es einen Unterschied gäbe zwischen der Gesetzesauffassung der Jesusjünger und jener des rabbinisch-pharisäischen Judentums. Wie wir aus den Schriftrollen vom Toten Meer schließen können, wäre dann der Unterschied zwischen jüdischen Christen und dem Rabbinismus viel geringer gewesen als jener zwischen den Qumranleuten und den Pharisäern. Aber die Entwicklung ist anders gelaufen. Das Christentum wurde eine Religion der Nichtjuden.

Wiederum könnte man zunächst meinen, die Einhaltung der jüdischen Gesetze sei zu keinem Problem der nichtjüdischen Christen geworden. Sowohl das Judentum als auch die apostolische Kirche in Jerusalem meinten richtig, die Nichtjuden seien nicht auf das jüdische Gesetz verpflichtet. Die sogenannten noachidischen Gebote seien für sie ausreichend. Nach jüdischer Auffassung, die von der Urkirche geteilt wurde, sind solche Nichtjuden am Heil teilhaftig. Nach der damaligen Auffassung des Judentums, die man-

che, vielleicht gar die meisten Mitglieder der Urkirche vertreten haben, sind die Nichtjuden zwar nicht auf das jüdische Gesetz verpflichtet. Sie dürfen von der jüdischen Gesetzpraxis aber soviel übernehmen, wie sie wollen. Paulus nahm diesen Standpunkt nicht ein, und zwar nicht nur wegen seiner besonderen Theologie des Gesetzes, sondern auch, weil er wohl meinte, die nichtjüdische Christenheit würde sich durch eine teilweise Annahme der jüdischen Lebensweise zu einer halbjüdischen Sekte entwickeln. Die Gottesfürchtigen unter den Völken neigten damals stark dazu, bestimmte jüdische Vorschriften zu übernehmen und einzuhalten. Wie schwer es für Paulus war, ihnen diese Neigung auszureden, zeigt unter anderem der Galaterbrief. Auch heute noch erfahren wir bisweilen, daß die Anziehungskraft des Lebens nach dem jüdischen Gesetz für Nichtjuden, die dem jüdischen Glauben nahestehen wollen, groß ist. Um diese Gefahr zu bannen, war eine vielseitige, kompakte Theologie nötig, eine wirksame Anthropologie, ein ganzes Lehrgebäude über das Wesen von Sünde, Glaube und Gnade, sowie eine Aktivierung solcher Seiten der Christologie, die dazu angetan waren, das jüdische Gesetz negativ zu relativisieren. Das führte leider bald zur Verteufelung des jüdischen Gesetzeslebens und zur christlichen Auslegungspraxis, die Gebote und Verbote des Gesetzes Mosis nur noch allegorisch gelten zu lassen.

Soweit ich sehe, hat sich heute die gefühlsmäßige Abneigung gegen das gesetzliche Leben der Juden bei vielen Christen stark abgeschwächt. Gibt es aber in der heutigen christlichen Theologie eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Problem des jüdischen Gesetzes? Ich bezweifle es. Die Schwierigkeit liegt nämlich darin, daß es im Neuen Testament und hauptsächlich bei Paulus bestimmte Vorstellungen über das Wesen des Gesetzes gibt, denen man zwar eine Großartigkeit nicht absprechen kann, die aber das Wesen des Gesetzes doch wohl einseitig verzeichnen. Sowohl die Christen als auch die Juden können schwer zur einfachen Erkenntnis gelangen, daß die jüdische Lebensform, die das Leben des Einzelnen durch eine weitverzweigte Struktur von Geboten und Verboten reglementiert, nicht einzigartig ist. Zum gleichen Typus der gesetzlichen Religion gehören unter anderem der Parsismus, der Hinduismus, der Bud-

dhismus und andere Religionen des Fernen Ostens. In ihrem vorklassischen Stadium gehörte wohl auch die römische Religion dazu. Durch diese Erkenntnis wird die christologische und anthropologische Kritik des Paulus am jüdischen Gesetz wenigstens aus der Absolutheit der theologischen Folgerungen herausgehoben. Ich habe viel Bewunderung für den Hinduismus gesehen, aber ich habe nie gehört, daß man seine «Gesetzlichkeit» unter eine theologische Lupe gelegt hat.

Die christologische negative Relativisierung des Gesetzes durch Paulus wirkt heute weniger nach als seine *anthropologische Kritik,* denn die Anthropologie der Werke des Gesetzes, des Glaubens und der Gnade ist in sehr breiten Kreisen zum wichtigen Teil der Definition des Christentums geworden, auch bei solchen Christen, die nie einen nach dem Gesetz lebenden Juden gesehen haben. Gerade die Christen, die am stärksten gegen die angeblich jüdische Gesetzlichkeit wettern, sind in sehr starkem Maße «gesetzlich». Ich persönlich würde die Gesetzlichkeit als eine negative Kategorie so definieren: Legalismus kommt dort vor, wo man moralische Forderungen zu normativen Geboten und Verboten erhebt. Diese legalistische Gefahr ist im Christentum größer als im Judentum. Übrigens wird im Judentum nicht gelehrt, man werde aus den Werken des Gesetzes gerechtfertigt. Der Glaube steht im Judentum kaum in einem Spannungsverhältnis zu den Werken des Gesetzes. Wenn ich richtig sehe, ist auch bei Paulus die Rechtfertigung aus dem Glauben nicht eine autonome Anthropologie. Sie hat vielmehr hauptsächlich die Aufgabe, den Sinn seiner Theologie des Kreuzes bloßzulegen. Der Widerstand gegen die «Gesetzlichkeit» unter den Christen dämonisiert das jüdische Gesetz und verwandelt die jüdische religiöse Lebensweise zu einem gottwidrigen Ungeheuer. Wenn ein Jude betet, einen Segensspruch spricht, oder wenn er für Gott ißt oder sich bestimmter Speisen zur Ehre Gottes enthält, dann entfernt er sich dadurch nicht von Gott! Vielmehr trachtet er von seinem Glauben her danach, durch seine Lebensweise und sein Tun, sich Gott und seinem Willen zu nähern. Vor Jahren sagte mir ein gelehrter christlicher Theologe: «Die Juden stehen jetzt dem Christentum näher, weil viele von ihnen nicht mehr nach dem jüdischen Ritual-

gesetz leben!» «Meinen Sie denn, Herr Professor», antwortete ich ihm, «daß man durch ein Schweineschnitzel Christus näher kommt!» Ich bin ganz sicher, daß Paulus mit meiner Antwort vollkommen einverstanden wäre!

Im Zusammenhang mit einer christlichen Theologie des Judentums ist auch von der Krise des modernen Judentums zu sprechen. Die Krise, von der heute alle Religionen erfaßt werden, wirkt sich im Judentum anders als im Christentum aus. Im Judentum wurde sie durch die Emanzipation und die ihr folgende Assimilation hervorgerufen. Der Jude hat im Gefolge dieser neuzeitlichen geistigen und gesellschaftlichen Umwälzungen weniger den Glauben an Gott verloren als der Christ.

Viel gravierender ist der bei Juden vielfach feststellbare Schwund der jüdischen Identität. Dieser Schwund wird dann manifest, wenn sich der Jude an die moderne, anders geartete Welt assimiliert. Weil die europäische und amerikanische Zivilisation keine gesetzlich gebundene religiöse Haltung kennt, verliert der Jude oft den Sinn der religiösen Gebote aus den Augen, wenn er sich in der nichtjüdischen Umwelt zurecht zu finden sucht. Seine «gesetzliche» Lebensweise pflegt dann abzubröckeln. Es geht dem modernen Juden oft ähnlich wie es vielen Christen in der Spätantike und beim beginnenden Mittelalter erging. Damals bestand die Umwelt aus der rituell ungebundenen europäischen Zivilisation. Das Christentum konnte sich unter den Völkern nur behaupten, wenn es sich als «gesetzesfrei» deklarierte. Damals unternahm das Christentum den assimilierenden Sprung in die Gesetzesfreiheit ohne viele Bedenken. Im Juden ist dagegen die eingeborene und gewachsene Liebe zum Gesetz oft so stark verankert, daß die meisten Juden mit Entrüstung die Behauptung von sich weisen, das Gesetz Gottes sei religiös schädlich oder gar ein Hindernis für den Gottesglauben oder gegen die Einheit der Welt gerichtet. Auch solchen Juden, die kaum nach dem Gesetz leben oder sogar die gesetzlichen Vorschriften des Judentums kaum kennen, lehnen heute das Gesetz nicht ab. Sie meinen nur, man müsse das Gesetz reformieren und an die modernen Ansprüche und die fortschrittliche Lebensweise anpassen.

Die Krise äußert sich im Judentum auch durch einen

durchgreifenden Schwund des jüdischen Wissens. Schon vor Jesus war das Judentum nicht nur eine Religion, sondern auch eine ganze Kultur, die auf einem vielseitigen Lernen, nicht nur der heiligen Schrift, begründet war. In der durchgreifenden Gestaltung des täglichen Lebens und in der Forderung, ein ungeheueres Wissensmaterial zu bewältigen, ist das Judentum der klassischen chinesischen Kultur ähnlich. Das Judentum ist jedoch viel demokratischer als die Kultur Chinas. Im Judentum mußte auch der einfache Jude sehr viel wissen; der Gelehrtenstand war einem jeden offen. Das Judentum kannte aber keine Mandarine und keine drohenden Staatsprüfungen. Dieser Zustand existiert bei der überwältigenden Mehrheit der Juden nicht mehr. Die jüdische Gelehrsamkeit, die für das Judentum während zwei Jahrtausenden charakteristisch war, ist heute nur noch auf klar profilierte Kreise beschränkt. Das sollten die christlichen Teilnehmer am christlich-jüdischen Gespräch wissen: Das jüdische Wissen ist bei vielen jüdischen Teilnehmern am Gespräch verhältnismäßig gering.

Und gerade diese Judenheit, die sich seit biblisch-vorchristlicher Zeit in andauernden heftigen Umbrüchen befindet, muß jetzt von der Christenheit als eine Gemeinschaft anerkannt werden, welche die Gabe ihrer Erwählung nie verlieren kann und welcher im Alten Testament und im Römerbrief ein «happy end» in der Zukunft vorhergesagt ist. Wie mir scheint, entspricht nur eine solche Auffassung dem Sinn der Botschaft des Christentums. Dies gilt trotz des andern Tones, der, wie wir schon angedeutet haben, bereits im redaktionellen Teil des Matthäusevangeliums laut wird. Auch der heilige Augustin, der kein großer Judenfreund war, und der als einer der wichtigsten Baumeister der mittelalterlichen Theorie vom erniedrigten Judentum zu betrachten ist, dachte, daß die Juden am Ende gerettet würden. Seine Theologie enthält einen Hauch von Größe. Ein heutiger gläubiger Christ kann und muß aber meiner Meinung nach weiter als Augustin von Hippo gehen. Die Vorstellung, das Judentum sei von Gott verworfen – gegen die doch schon Paulus protestiert hatte – kann er getrost wie eine schädliche Schlacke wegwerfen. Wenn er etwas zur Gesundung des christlichen Glaubens beitragen will, dann muß er dies tun. Sonst wird der Vor-

wurf der Gesprächslosigkeit und des dauernden Versagens am Judentum – bis hin zu Auschwitz – noch lange am Christentum und an den Christen haften.

Die Christen dürfen sich das Judentum nicht nach ihrem Modetrend zurechtschneidern. Sie müssen das Judentum so «orthodox» nehmen, wie es sich selbst versteht. Die christlichen Theologen des Judentums haben zu akzeptieren, daß nach jüdischer Auffassung nicht eine Religion erwählt wurde, sondern eine Menschengruppe, nicht die jüdische Religion, sondern Israel. Zu Israel gehören auch Juden, die sich von ihrer Religion entfernt haben und von ihr wenig wissen. Franz Rosenzweig beschrieb den Unterschied zwischen Christentum und Judentum in diesem Punkte sehr richtig: Der Glaube des Christentums ist «der Glaube als Inhalt eines Zeugnisses, es ist der Glaube an etwas. Das ist genau das Entgegengesetzte wie der Glaube eines Juden. Ein Glaube ist nicht Inhalt eines Zeugnisses, sondern Erzeugnis einer Zeugung. Der als Jude Gezeugte bezeugt seinen Glauben, indem er das ewige Volk fortzeugt. Er glaubt nicht an etwas, er ist selber Glauben» (Stern der Erlösung, S. 429). Aus demselben Grund beschreibt schon Paulus Israel als einen Ölbaum. Er wählt also ein organisches Bild eines Baumes mit Wurzeln und Ästen. Die christliche Theologie des Judentums soll sich also nicht nur mit dem Glauben Israels befassen, sondern sie muß auch mit dem Volk Israel und seiner göttlichen, unwiderruflichen Gnadenwahl als ganzes fertig werden. Ich weiß, daß das keine leichte Aufgabe ist.

Zum Volk Israel gehört auch sein Land. Das wird in der Hebräischen Bibel bezeugt. Im Neuen Testament wird dem nicht widersprochen. Die Realisierung des Judentums im Land Israel gehört ganz bestimmt zu der Struktur der jüdischen Religion, obwohl das manche Juden in der Vergangenheit vergessen haben. Sie haben es meistens wieder gelernt, als sie sahen, wie ein Teil des jüdischen Volkes in sein Land zurückkehrte und wie dann der jüdische Staat erneuert wurde. Schon vor dem Aufkommen des Zionismus glaubten viele Christen an die Rückkehr der Juden in das Land ihrer Väter. Es waren anscheinend nicht die schlechtesten Christen. Ich weiß, daß die Rückkehr der Juden aus dem Exil in früheren Zeiten nicht zur Struktur des christ-

lichen Glaubens gehörte. Aber nachdem man nicht mehr glauben kann, daß die Zerstreuung der Juden eine Strafe für den angeblichen jüdischen Gottesmord war, steht nichts im Wege, sich angesichts des Staates Israel noch einmal theologisch zu überlegen, ob es angebracht ist, den einmütigen Aussagen des Alten Testaments, das ja ein heiliges Buch des Christentums ist, von der christlichen Seite zu widersprechen. Theologisch existiert kein Grund für einen solchen Widerspruch. Ich stelle mir im Gegenteil vor, daß eine positive Bewältigung des Problems der Wiederkehr des verbannten Israels in sein Land für die Kirchen eine Befreiung aus einem mittelalterlichen Krampf bedeuten kann. Mir scheint es jedenfalls ausgeschlossen zu sein, daß eine christliche Theologie des Judentums, die nicht bejahen würde, daß es eine gottgewollte Verbindung zwischen Israel und seinem Land gibt, heute möglich ist.

Zur christlichen Theologie des Judentums gehört auch jene theologische Beschäftigung mit dem Judentum, welche die jüdischen Elemente des Christentums nicht nur definiert, sondern die auch untersucht, welche jüdischen Elemente vom Christentum übernommen worden sind, welche Funktion sie in der christlichen Religion erfüllen und wie sie umgewandelt und adaptiert worden sind. Einiges wurde schon in bezug auf das Alte Testament getan. Für die sogenannte zwischentestamentliche Periode könnten wenigstens stellvertretend die sogenannten deuterokanonischen Bücher stehen, die für die Protestanten apokryph, für die katholische Kirche dagegen kanonisch sind. Diese Bücher wurden von den katholischen Forschern zu sehr vernachlässigt, zum Nachteil der Theologie! Daneben gibt es auch andere Zeugnisse des Frühjudentums, die sogenannten Pseudepigraphen, die Schriftrollen vom Toten Meer, Philon, Josephus und andere Produkte des hellenistischen Judentums sowie schließlich die rabbinische Literatur. Thoma beendet das Frühjudentum mit der Zerstörung des Tempels in Jerusalem im Jahre 70 n. Chr. Meiner Ansicht nach ist die Grenze zu früh gesetzt. Es wäre wohl besser, das Frühjudentum mit dem Abschluß der Mischna enden zu lassen, also um das Jahr 200 n. Chr., oder vielleicht sogar erst mit den ersten Generationen der Amoräer. Als Enddatum böte sich z. B. das Todesjahr des Rabbi Jochanan von Tiberias, 279 n. Chr., an. An-

nähernd bis zu diesem Zeitpunkt wurde das jüdische Material vielfach direkt von den christlichen Schriftstellern und Denkern übernommen. Man empfand dieses Material nicht als etwas Fremdes. Außerdem hat uns sehr oft die mündliche rabbinische Überlieferung, wie sie sich nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels entwickelte, jenes jüdische Gedankengut erhalten, in welchem Jesus und das apostolische Christentum verwurzelt waren.

Meiner Ansicht nach kann man das jüdische Material für die christliche Theologie und für die Klärung ihrer Probleme nicht überschätzen. Ich rede hier von der christlichen Theologie und nicht über die christliche Geistesgeschichte der Vergangenheit. Es ist wichtig, die Lehren der eigenen Religion zu verstehen, um sie in günstigster Weise zu aktivieren. Man kann viele falsche Schlüsse über das Christentum vermeiden, wenn man weiß, was hinter seiner Lehre steht, auf welche geistige Situation ihre Lehre antwortet und aus welchem Glaubensstoff sie gebaut ist. Da dienen die jüdischen Motive nicht nur als Interpretationsmittel. Der jüdische Stoff gehört zum eigenen Wesen des Christentums. Darum ist es unerläßlich, nicht nur den jüdischen Glauben als eine Vorbedingung für die Entstehung des Christentums zu sehen und zu lernen, sondern auch nicht außer acht zu lassen, wie sich die Glaubensinhalte im Judentum neben dem Christentum entwickelt haben.

Wer sich in diesen Gebieten auskennt, wird leicht erkennen, daß das vorchristliche und das nachchristliche Judentum keine dem Christentum so fremde Religion war und ist, wie manche meinen. Viele Glaubensüberzeugungen und Vorstellungen sind beiden Religionen gemeinsam. Dazu gehört nicht nur der Glaube an einen und denselben persönlichen Gott und die alttestamentliche Vergangenheit, sondern sogar auch die Art des religiösen schöpferischen Denkens. Die Weise, wie man argumentiert, ist sehr oft im Judentum und im Christentum die gleiche, und man kann leicht verstehen, daß das kein Zufall ist. Die Christen müßten deshalb eigentlich von Neugier gepackt werden, um zu erfahren, wie das Judentum jene Ansätze bearbeitete und weiterentwickelte, die auch das Christentum in seinen Anfängen übernahm. Diese heilige Neugier müßte sich auch auf solche Fälle erstrecken, in denen es sich nicht um eine Über-

nahme des Christentums vom Judentum handelt, sondern um beidseitige parallele Entwicklungen unabhängig von gegenseitigen Beeinflussungen. Ein gutes Beispiel für diese letztere Möglichkeit ist die Theologie und die Tradition von der Opferung Isaaks (Aqedah). Der latente Nutzen des nachchristlichen Judentums für das Christentum ist in diesem Fall ganz klar (vgl. die Ausführungen von Thoma zu diesem Thema).

Dasselbe gilt zum Beispiel auch von den jüdischen Vorstellungen vom Glauben, von der jüdischen Messianologie und Eschatologie und von der jüdischen Hoffnung auf das Heil. Das vor- und nachchristliche Judentum kann der christlichen Theologie aus seiner ureigenen Erfahrung heraus bei der Bewältigung von Fragen und Problemen helfen. Es gibt Fälle, in denen das Judentum über bessere Erfahrungen und fundiertere theologische Gedanken verfügt als das Christentum. Aber auch das Umgekehrte gilt: Auch das Judentum kann aus der christlichen Behandlung der gemeinsamen Problematik viel lernen. Judentum und Christentum sind mit zwei Schülern zu vergleichen, die aus demselben Milieu stammen und die den Auftrag erhielten, dieselbe Aufgabe zu lösen. Da ist es doch angebracht, daß die beiden ihre Erfahrungen und ihre Lösungsversuche nicht voreinander verheimlichen, sondern sich gegenseitig helfen. Jetzt wird auch ein zusätzlicher Grund klar, weshalb ich die Grenze des Frühjudentums so spät (ca. 279 n. Chr.) ansetze. Auch wenn wir gesehen haben, daß sich in der alten Kirche sehr bald antijüdische Tendenzen entwickelten, waren das antike Judentum und die alte Kirche bevor beide den Weg zu ihrer mittelalterlichen Form beschritten, also vor dem Ende des dritten Jahrhunderts, in einem ziemlich großen Teil ihrer religiösen Problematik und besonders in ihrer Denkweise eng miteinander verwandt.

Die jüdischen Traditionen, die im Neuen Testament ihren Niederschlag fanden, das außerneutestamentliche jüdische Material, das nur im Judentum weitergetragen wurde und das von der Kirche später übernommene jüdische Geistesgut können also entscheidend zum besseren Verständnis des religiösen Gehalts des Christentums beitragen. Mit Hilfe dieses vielfältigen Materials kann man Fundamente von Dogmen freilegen und Persönlichkeiten von ihrem Grund

her deuten. Wenn man z. B. weiß, was Paulus direkt oder über seine christlichen Vorgänger vom Judentum übernahm und für seine Verkündigungszwecke umwandelte, und wenn man gelernt hat, wie damals ein Jude theologisiert hat, dann entsteht ein ungewöhnliches, jedoch wahrhaftiges Paulusbild. Die paulinischen Lehrsätze bekommen einen anderen Sinn und eine andere Ausrichtung. Alle möglichen Diskussionen über die Erbsünde hätten zum Beispiel anders ausgesehen, wenn man gewußt hätte, daß der Jude Paulus kaum daran gedacht hat, wie und ob sich die Erbsünde vererbt. Ich will dadurch nicht die Realität der Erbsünde für Paulus abstreiten. Wenn man aber die Bildhaftigkeit des jüdischen Denkens kennt und sie auch sonst bei Paulus findet, wird einem klar, daß er nicht an irgendeine Vererbung der Sünde Adams dachte, obwohl er gleichzeitig der Überzeugung war, die Menschheit sei durch das Kreuz von der Erbsünde befreit worden.

Der Ideengang des Paulus wird noch klarer, wenn man dazu die rabbinischen Parallelen nicht nur kennt, sondern wenn man sie auch versteht. Die Paulusdeutung wurde durch die Schriftrollen vom Toten Meer noch zusätzlich modifiziert. Wir wissen nun, daß das, was gemeinhin als typische Anthropologie des Paulus galt, eine christologische Adaptation der essenischen Anthropologie ist, die Paulus wahrscheinlich von seinen christlichen Vorgängern übernahm. Nach essenischen Auffassungen befindet sich der Mensch naturhaft in der Sphäre des Fleisches und der Sünde. Er kann sich durch eigene Bemühung nicht aus dieser Sphäre erheben. Nur die Gnade Gottes kann den Erwählten befreien, und zwar durch die gnädige Gabe des Geistes. Die qumranischen Texte zeigen uns also, daß die Stellen, in denen Paulus von der Sünde, vom Fleisch, von Gottes alleiniger Gnade und vom Geist spricht, an sich von der Theologie der Erbsünde unabhängig sind. Das hätte man schon vor den Qumranfunden wissen können. Denn der Gegensatz zwischen Fleisch und Geist hängt bei Paulus mit der Gnadenwahl Gottes zusammen, also mit einer besonderen Form der Idee der Prädestination, nicht mit irgend einer Sündenlehre.

Ferner ist die Lehre von der alleinigen Gnade Gottes bei Paulus ganz auf die Theologie des Kreuzes ausgerichtet.

Meiner Ansicht nach ist das von allergrößter Wichtigkeit. Wenn man nämlich die spezifische Anthropologie des Paulus verabsolutiert und ihre christologische Spitze nicht sehen will, dann hat man die Intention des Paulus nicht verstanden und man versinkt in ein vorchristliches, essenisches Stadium. Was für Folgen diese Erkenntnis für die Theologie der Prädestination hat, läßt sich leicht erkennen. Durch die Schriftrollen vom Toten Meer hat sich gezeigt, daß Erasmus von Rotterdam in seiner Schrift «De libero arbitrio» recht gehabt hat, und nicht seine protestantischen Gegner!

Wir haben ein Beispiel dafür gebracht, von welch entscheidender Wichtigkeit das Studium der jüdischen Quellen für eine frische, christlich-dogmatische Neubesinnung haben kann. Man kann sich fast des Eindruckes nicht erwehren, daß eine gründliche Konfrontation der christlichen Dogmatik mit ihrer jüdischen Komponente die christliche Theologie aus dem Mittealter herausholen und in die wirkliche Moderne führen kann. Diese Konfrontation würde die christliche Theologie auch vor einem Abgleiten in einen amorphen Modernismus bewahren. Manche katholischen und protestantischen Theologen machten bereits einen Anfang. Aber das ist noch nicht genug. Ich kann hier nur andeuten, wie wichtig ein profundes jüdisches Wissen für die Christologie ist. Es wurde schon erkannt, daß die Lehre vom Sühnetod Jesu seit dem zweiten Makkabäerbuch im jüdischen Verständnis des sühnenden Todes der Märtyrer ein Vorbild hat.

Weniger bekannt ist, wie wichtig der Einfluß der jüdischen Theologie von der Hypostase Gottes auf die Christologie ist. Im rabbinischen Judentum gibt es die wichtige Vorstellung von der Immanenz Gottes. Diese wird als Wort, Geist, Herrlichkeit, Weisheit, Kraft bezeichnet, und gleichzeitig sind diese Ausdrücke auch Bezeichnungen oder Attribute Gottes. Alle diese Wörter kommen im Neuen Testament vor, sowohl auf Gott, als auch auf Christus bezogen. Dadurch wird nicht nur Christus als göttlicher Abglanz der Gottheit definiert, sondern auch die Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn proklamiert, da doch diese Bezeichnungen gleichzeitig sowohl im rabbinischen Judentum als auch im Neuen Testament, Bezeichnungen Gottes selbst sind. Die rabbinische Lehre von der Immanenz Got-

tes wurde auch vom hellenistischen Judentum übernommen und in einer philosophierenden Richtung entwickelt – man erinnere sich an den philonischen Logos und an den Begriff der Weisheit in der «Weisheit des Salomon». Man kann aber annehmen, daß die Lehre von den Hypostasen im rabbinischen Judentum ursprünglicher beheimatet ist als in der hellenistischen Literatur. Ihre rabbinische Struktur und Reichhaltigkeit deuten das an. Damit ist wohl auch gegeben, daß die hypostatische Christologie eher im rabbinischen Judentum wurzelt als im jüdischen Hellenismus.

Meiner Meinung nach wurden die jüdischen Voraussetzungen für den Glauben an Christus noch nicht genügend und vor allem nicht schöpferisch genug herbeigezogen. So blieb vieles vom Wesen dieses Glaubens ungedeutet. Daran ist teilweise der voreilige jüdisch-christliche Konsens schuld, der jüdische Glaube an den Messias sei nur irdisch und politisch. Diese Auffassung ist ziemlich ungenau und gilt nur für bestimmte Strömungen im Judentum. In einem Punkt ist sie aber richtig: Im jüdischen messianischen Glauben ist der politische Aspekt fast immer von zentraler Bedeutung, während er im Christentum zurückgedrängt ist. Er ist aber auch dort nicht ganz ausgeschaltet und gewinnt ein neues, sehr merkwürdiges Leben in den christlichen chiliastischen Sekten. Wir dürfen in christlich-jüdischen Zusammenhängen aber nicht verschweigen, daß es auch im Judentum übernatürliche Elemente des Glaubens an den Messias gibt. Diese Elemente finden sich schon in solchen Worten der alttestamentlichen Propheten, die entweder messianisch waren, oder als auf den Messias bezogen gedeutet wurden. S. Pines hat die ursprüngliche Form des Berichtes des Josephus Flavius über Jesus gefunden (An Arabic Version of the Testimonium Flavianum, Israel Academy, Jerusalem 1971). Josephus beendete seinen Bericht über Jesus mit den folgenden Worten: «Sie (die Jünger Jesu) haben berichtet, daß er ihnen drei Tage nach seiner Kreuzigung erschienen ist und daß er lebendig war. Deshalb wurde er für den Messias gehalten, über den die Propheten Wunderbares erzählt haben.» Das ist sowohl für die Einschätzung der prophetischen Berichte von Bedeutung, als auch ein Zeugnis für den übermenschlichen Charakter der Gestalt des Messias in den Augen mancher antiker Juden.

Es läßt sich auch beweisen, daß zum Beispiel die hohen Vorstellungen und die bildhaften Typologien des Christus im Hebräerbrief eine christliche Adaption jüdischer halbmythischer Gedanken über den Messias sind. Seine hohepriesterliche Komponente ist uns jetzt aus den Schriftrollen vom Toten Meer bekannt, wo die wichtigste messianische Gestalt der hohepriesterliche Messias ist. Wir wissen auch aus einem Fragment aus Qumran, daß man dort den Melchizedek erwartete, der – wie der Menschensohn – der erhabene endzeitliche Richter sein werde. Man bezeichnete ihn sogar mit dem Wort «elohim», Gott. Allerdings kommt die Vorstellung, daß Christus gleichzeitig der Hohepriester und das sühnende Opfer ist, weder in den Schriftrollen, noch im übrigen Judentum vor. Diese neue christliche Überzeugung ist eine Frucht der Erfahrung des Kreuzes. Wenn dagegen im Hebräerbrief behauptet wird, Christus sei größer als Moses, Abraham und die Dienstengel, dann ist dies keine christliche Neuerung. Es läßt sich nämlich nachweisen, daß diese bildliche Vorstellung auch im rabbinischen Judentum vorkommt. Man sollte also die üblichen Auffassungen über die jüdische messianische Idee wenigstens teilweise revidieren. Sie war oft weniger hausbacken, als man sich das vorstellt.

Andererseits ändert sich durch diese Erkenntnis wohl auch manches in der christlichen Theologie. Wenn nämlich manche hohe Prädikate Christi vorchristlich und nichtchristlich-jüdisch sind, dann hängen sie nicht direkt mit dem «nachösterlichen» Glauben zusammen. Sie wurden schon mit Jesus in Zusammenhang gebracht und haben das Christusbild bereichert und teilweise sogar geschaffen. Die Christologie gewann auch dadurch ein Profil, daß man christlicherseits die hypostatischen Prädikate der Immanenz Gottes auf den Messias Christus übertragen hat. Es gibt sogar Anzeichen dafür, daß man schon in bestimmten Kreisen des Judentums die hypostatische Theologie wenigstens teilweise auf den präexistenten Messias übertragen hat. Auch die Vorstellung des präexistenten Messias ist ja jüdisch-vorchristlich. Dasselbe gilt auch von der christlichen Lehre von den drei Ämtern Christi, dem priesterlichen, dem königlichen und dem prophetischen Amt.

Nicht nur die Historiker, sondern auch die Theologen

sollten sich mehr mit der Frage befassen, wie weit der historische Jesus ein Hoheitsgefühl hatte und wie weit es eine Brücke zwischen dem Selbstverständnis des historischen Jesus und dem «nachösterlichen» Christusglauben gibt. Wenn es nämlich so wäre, wie gewisse Kathederchristen behaupten — und wie mir scheint: mit einer masochistischen, selbstzerstörerischen Wut —, daß Jesus über sich nichts besonderes, oder nur sehr Geringes gedacht hat, und daß seine Hoheitsansprüche kirchlich-nachösterlich sind, dann verliert meiner Ansicht nach der christliche Glaube jeden Anspruch auf seine Glaubwürdigkeit. Aber die modernen Theologen und Neutestamentler sind an der Dichotomie zwischen dem historischen Jesus und dem kerygmatischen «nachösterlichen» Christus nicht schuld.

Diese Dichotomie existiert merkwürdigerweise fast seit dem Beginn des Christentums. Sie wurde dauernd dadurch verschärft, daß man zuviel in die neutestamentlichen Briefe und zuwenig in die synoptischen Evangelien hineinschaute. Von der Botschaft Jesu und — eher indirekt — von seinem hohen Selbstbewußtsein erfahren wir hauptsächlich aus den synoptischen Evangelien. Lessing (Die Religion Christi) sagt, zwar übertreibend, aber doch ziemlich richtig über die Evangelien: «Die Religion Christi ist mit den klarsten und deutlichsten Worten darin enthalten; die christliche hingegen so ungewiß und vieldeutig, daß es schwerlich eine einzige Stelle gibt, mit welcher zwei Menschen, so lange als die Welt steht, den nämlichen Gedanken verbunden haben.»

Diese im Grunde richtige Beobachtung steht im scharfen Gegensatz zu der üblichen Meinung heutiger Neutestamentler, wonach schon der Stoff der Evangelien und noch mehr die Evangelien selbst im Schmelztiegel des nachösterlichen Erlebnisses entstanden sind, und darum nicht so sehr «die Religion Christi», sondern in einer überwältigenden Weise die christliche Religion verkünden. Wenn man nicht in die Evangelien etwas hineinliest, indem man sie sozusagen allegorisiert und typologisiert, dann erkennt man meiner Meinung nach leicht, daß die synoptischen Evangelien in ihrem Grundstoff sehr wenig «Nachösterliches» beinhalten. Die sprachliche und stilistische Analyse bestätigt Lessings Beobachtung, daß die christologischen Aussagen in den synoptischen Evangelien «ungewiß und vieldeutig» sind. Das kommt

davon, daß der Grundstoff vielfach redaktionell bearbeitet worden ist, und zwar in seinem griechischen Stadium. Die Bearbeiter und die Evangelisten waren griechisch schreibende und griechisch denkende urkirchliche Christen. Sie waren entweder Heidenchristen oder christlich-hellenistische Juden, die auf der Seite der heidenchristlichen Kirche standen. Sie verstanden und interpretierten den ins Griechische übersetzten Stoff, der von den Jüngern Jesu stammte, von ihrem eigenen Standpunkt aus und brachten dementsprechend oft tendenziöse Verbesserungen an. Als gläubigen Christen lag es ihnen aber fern, zu tiefe Eingriffe in den überlieferten Stoff vorzunehmen. Deshalb entsteht der Eindruck, daß die Christologie der synoptischen Evangelien «ungewiß und vieldeutig» ist. Ebenfalls aus diesem Grunde kann man, im Gegensatz zu dem in den Evangelien erhaltenen altem Stoff, die redaktionellen griechischen Eingriffe nicht ins Hebräische oder Aramäische zurückübersetzen. (Die griechischen Eingriffe berühren übrigens nicht nur das Gebiet des Glaubens. Sehr oft war ihr Zweck die stilistische Ausmalung und Dramatisierung.)

Wenn man also die ersten drei Evangelien philologisch, literarkritisch und hauptsächlich auf Grund des jüdischen und hebräischen Wissens untersucht, kann man über Jesus, seine Lehre und sein hohes Selbstbewußtsein sehr viel erfahren. Ohne viele Kenntnisse vom damaligen Judentum geht es nicht! Das Selbstbewußtsein Jesu wird uns aber so nie umfassend deutlich werden. Schon aus den Evangelien wird nämlich klar, daß Jesus sein eigenes Selbstbewußtsein nur teilweise preisgeben wollte. Ferner besteht die Möglichkeit, daß die Jünger, die den ursprünglichen Stoff über Jesus überlieferten, seine Winke nicht voll verstanden. In einigen Fällen ist es auch möglich, daß sie sich aus «pastoralen» Gründen über das Ungeheuerliche in der Person ihres Meisters ihren jüdischen Brüdern gegenüber ausschwiegen. Sicher ist, daß die kirchlichen griechischen Bearbeiter der Evangelien manchmal gerade solche Stellen überarbeiteten, gemäß denen Jesus von seinem hohen Amt gesprochen hatte. Sie wollten diese Stellen «verkirchlichen». Meiner Beobachtung nach richteten sie dabei keinen allzu großen Schaden an.

Bei einem gründlichen Vergleich der drei synoptischen

Evangelien kommt manches Ursprüngliche wieder zum Vorschein. Viele Irrwege in der Erforschung Jesu, seinem Selbstbewußtsein und seiner Botschaft rühren daher, daß man unphilologisch und ohne das wichtige jüdische Wissen in dieser Frage gearbeitet hat. Viele Irrwege ergaben sich auch daraus, daß man gemeint hat und vielfach meint, es sei geradezu gottgefällig, die Kluft zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens noch zu vertiefen. Wenn es uns mit Hilfe des jüdischen Stoffes gelingen sollte, ein auch noch so unvollständiges Bild des Selbstbewußtseins Jesu zu zeichnen, dann machen wir meinem Eindruck nach den historischen Ansatz für den christlichen Glauben ausfindig. Dadurch wird wenigstens teilweise die uralte Dichotomie zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens überbrückt werden.

Wenn wir außerdem bedenken, wie sehr die nachösterliche Christologie durch jüdische Motive bereichert wurde, dann eröffnet sich die Möglichkeit, eine «jüdische» Christologie von Jesus zu Paulus zu schreiben. Damit haben wir dem christlichen Glauben an Christus nicht die Originalität abgesprochen. Obwohl der Stoff jüdisch ist, unterscheidet sich die Christologie im allgemeinen grundsätzlich vom vorchristlichen und nachchristlichen jüdischen Glauben.

Manche moderne Theologen versuchen heute im steigenden Maße, die Botschaft Jesu gegen das Judentum hart abzugrenzen. Jesus lehrte angeblich etwas ganz anderes, etwas Originelles, das für die übrigen Juden unakzeptabel war. Man hebt den starken jüdischen Widerstand gegen Jesu Predigt einseitig hervor. Die Behandlung einer solchen Auffassung gehört nicht in die neutestamentliche Wissenschaft hinein, sondern wäre ein Thema der modernen Ideologien-Erforschung. Die jüdischen Parallelen in den Worten Jesu, und die Art, wie Jesus den übernommenen Stoff bearbeitete, widerlegen solche Annahmen ganz eindeutig. Auch wenn Jesus den jüdischen Gedanken seine eigene persönliche Richtung gab, wenn er eine Auswahl vornahm, wenn er das Übernommene läuterte und manches umdeutete, gibt es, wie ich ehrlich bekenne, kein einziges Wort Jesu, das irgendeinen gutmeinenden Juden ernstlich aufgebracht hätte.

Auch Jesu Kritik an den Pharisäern ist nicht prinzipiell zu beanstanden. Sie hat ja wichtige Parallelen im rabbini-

schen Schrifttum. Bei seinem letzten Besuch in Jerusalem brachte Jesus die sadduzäische Priesterschaft durch seine Beschuldigungen in Gefahr. Er brachte dadurch das Volk, das diese Klasse nicht liebte, jedoch Jesus gerne zuhörte und ihn schätzte, gegen sie auf. Dieser Zusammenstoß kostete Jesus das Leben. Darf man aber deshalb Jesus dem damaligen Judentum gegenüberstellen? Jesus war doch auch in seinem Denken und in seiner Botschaft ein treuer Sohn seines Volkes und ein Repräsentant seines Glaubens und seiner Hoffnungen. Es wäre töricht und irgendwie böswillig, einen Gegensatz zu konstruieren, wo er nicht bestanden hat.

Daß kein entscheidender Gegensatz zwischen Jesus und dem Judentum bestand, kann aber nur glaubhaft machen, wer das Judentum kennt. Die Folgerung für das Christentum lautet also: Wenn man ernsthaft christusgläubig sein will, dann gehört die Form des jüdischen Glaubens, die Jesus geprägt hat, zum christlichen Glauben und zur christlichen Sittlichkeit. Vielleicht sollte der Christ auch solche jüdische Gedanken ernstlich erwägen, die in der Predigt Jesu angedeutet sind und auf die er bejahend anspielt. Wahrscheinlich gehören auch solche jüdische Überzeugungen, die in der Verkündigung Jesu mitklingen, irgendwie zur Theologie des Christentums. Jedenfalls ist es für den Christen wichtig, mehr über das Judentum zu wissen. Es wäre ein großes christliches Ereignis, wenn viele erkennen würden, daß die Treue Jesu zu seinem jüdischen Volk, sein brennendes Mitgefühl mit dem jüdischen Leid und seine jüdische Hoffnung für den Christen zu der imitatio Christi gehören können.

Leider muß ich nun auf die Frage des Antisemitismus im Neuen Testament zu sprechen kommen, weil auch eine christliche Theologie des Judentums an ihr nicht vorbeikommt. Heutzutage versucht fast ein jeder zu beweisen, daß es im Neuen Testament keinen Antijudaismus gibt. Die sich dahinter verbergende apologetische Versuchung begreife ich gut. Man wird aber dieser Frage nicht ausweichen können, wenn man das Übel an seinen Wurzeln anpacken will: Andernfalls kann die Heilung nicht gelingen.

Auch ich war früher für das Problem blind. Intensivere Forschungen haben mich aber eines anderen belehrt. Es gibt nämlich schon im Neuen Testament Beschuldigungen und

Thesen, die manchmal bestimmte Gruppen oder die ganze Judenschaft feindlich treffen. An einigen Stellen wird sogar das Wesen des jüdischen Glaubens und des Gesetzes in Frage gestellt. Wenn ein Christ solche Angriffe und Behauptungen irgendwo über das Christentum fände, würde er sie dann nicht auch als antichristlich bezeichnen? Ich erlaube mir sogar zu behaupten: Wenn solche Sätze außerhalb des Neuen Testaments stünden, dann würden viele Christen nicht zögern, ihren mehr oder weniger starken Antijudaismus einzugestehen. Man komme mir nicht mit der Behauptung, solche Sätze und Gedanken seien bloße innerjüdische Zwistigkeiten oder prophetische Scheltreden. Sie haben nämlich nie einen hebräischen, sondern immer einen griechischen Klang. Sie sind also im Heidenchristentum entstanden, auch wenn ein einzelner redigierender Schreiber ein Christ jüdischen Ursprungs gewesen sein mag. Die Spannung entstand also, als es sich allmählich herausstellte, daß das Christentum zu einer Religion der Nichtjuden würde. Diese Spannung wurde – vom Judentum aus gesehen – von zentrifugalen Kräften genährt. Mit Recht sagte mir ein großer christlicher Theologe und Denker: «Wie kann man da von einer prophetischen Scheltrede sprechen, wenn sie sich nicht an die Juden, sondern an die Nichtjuden richtet und für sie bestimmt ist?»

Uns gehen hier hauptsächlich solche redaktionellen Sätze und Bearbeitungen in den drei ersten Evangelien an, die eine größere oder kleinere Spannung mit dem Judentum ausdrücken. Sie sind griechisch konzipiert und sind also ein Ergebnis der heidenchristlichen Mentalität, was man öfters aus ihrem Inhalt aufzeigen kann. Es sind wahrscheinlich meistens dieselben Bearbeiter, aus deren Feder die «nachösterlichen» Retuschen in den synoptischen Evangelien stammen. Es würde sich lohnen, vom wissenschaftlichen Standpunkt aus der Sache nachzugehen. Ich persönlich habe den Eindruck, daß sowohl die redaktionellen christologischen Aussagen, als auch die mehr oder minder antijüdischen Retuschen in den synoptischen Evangelien keine besondere Tiefe verraten; sie sind eigentlich ziemlich banal. Ihre Schöpfer waren meistens schon halbwegs kirchlich – nicht im positiven Sinne des Wortes! Sie wirkten einige Jahrzehnte nach dem Tode Jesu und waren Exponenten des

Stillstandes. Es pflegt im allgemeinen nicht lange zu dauern, bis sich in einer neuen stürmisch-schöpferischen Bewegung die ersten Anzeichen eines Stillstandes zeigen.

Die Möglichkeit, aus sprachlichen, stilistischen und inhaltlichen Gründen spätere, zusätzliche redaktionelle Ankrustungen in den ersten drei Evangelien festzustellen, hat nicht nur eine rein wissenschaftliche Bedeutung. Sie gibt uns einen Schlüssel, um zum eigentlichen Evangelium bzw. seinem Zentrum vorzudringen. Das wäre ohne ein jüdisches Wissen kaum möglich. Durch diese Erkenntnis entsteht die Möglichkeit, andere und bessere Akzente zu setzen. Man wird fähig sein, das Evangelium wenigstens teilweise von der «sekundären Verkirchlichung» zu befreien, auf daß es unmittelbar wirke. Für die Frage der christlichen Beziehung zum Judentum ist es meiner Ansicht nach von entscheidender Wichtigkeit, wenn man erkennt, daß die redaktionellen Eingriffe, die oft einen dem Judentum ungünstigen Geist atmen, keine «kerygmatischen» Aussagen sind. Sie sollen den Gläubigen nicht gegen die Juden aufbringen. Ja, sie sollen nicht im Zentrum religiöser Erwägungen stehen, da sie kein Produkt der schöpferischen Glut des Glaubens sind. Man kann sie mehr als Verzeichnungen, denn als Glaubensaussagen auffassen. Sie sind ein erster, noch nicht ganz entfalteter Ausdruck einer beginnenden antijüdischen kirchlichen Ideologie.

Die theologischen Aussagen des Neuen Testaments außerhalb der synoptischen Evangelien behandeln das Judentum bisweilen eher stiefmütterlich. Da weiß ich oft für die Christen wenig Rat, es sei denn, jemand faßt die Heilige Schrift als eine menschliche Fixierung einer außerhalb der Worte und Personen stehenden göttlichen Offenbarung auf. Ich bin bereit, diesen gewagten Schritt bezüglich des Alten Testaments zu tun. Kann ich ihn aber von meinen christlichen Freunden in bezug auf das Neue Testament verlangen? Ich darf aber wenigstens fragen, ob zum Beispiel Paulus in seinen ernsten und tiefen Worten dem Wesen des Judentums gegenüber nicht doch ein wenig ungerecht geworden ist? Gab es denn überhaupt je einen Juden, der gemeint hat, durch die Werke des Gesetzes werde man gerechtfertigt? Ist denn das Gesetz sozusagen ein gutes Ungeheuer, wie es uns Paulus glauben lassen will?

Andererseits darf man die paulinischen Aussagen auch nicht aus ihrem Kontext herausreißen. Sonst verschärft man sie unnötigerweise. Die Kritik des Paulus am Gesetz war für ihn keine autonome Lehre. Erstens war sie eine Didaktik für die Heiden, welche diesen die Gefahr des «Judaisierens» vor Augen halten sollte. Zweitens ist seine Darstellung des Gesetzes ein Teil seiner Schilderung des metahistorischen Weges zum heilbringenden und befreienden Kreuz. Bei Paulus gibt es zwar eine Problematik des Gesetzes, aber sein Zugang zu den Juden ist im inneren Kern unproblematisch positiv. Paulus wäre mit den Worten des Simeon bei Lukas (2,32.34) einverstanden, daß Jesus «ein Licht für die Offenbarung für die Heiden» sei, eine «Verherrlichung deines Volkes Israel», und daß er gesetzt ist «zum Fall und zum Aufstehen vieler in Israel und zu einem Zeichen, dem widersprochen wird». Gleichzeitig weiß Paulus, daß die göttliche Gnadenwahl Israels nicht aufgehoben werden kann.

Das Johannesevangelium ist bezüglich des Judentums nicht sehr ergiebig. Was der Evangelist den Juden und dem Judentum konkret vorwirft, ist nicht ganz klar. Überhaupt gibt es im Neuen Testament in den polemischen Aussagen gegen die Juden und das Judentum zu viel abstrakt Ideologisches, das nicht viel mit dem konkreten Wesen des Judentums zu tun hat. Bezüglich der schon erwähnten redaktionellen Sätze der ersten drei Evangelien sei mir eine noch stärkere Ausdrucksweise erlaubt: Dort findet sich zu viel Vulgäres, so daß es einem schwer fällt zu sehen, wie man daraus heute in einer neuen Besinnung eine berechtigte Kritik am Judentum entwickeln könnte. Wie soll man denn Stellung beziehen können, wenn man auf Aussagen stößt, die ihr Ziel vermutlich gar nicht treffen? Außerdem wäre es doch wohl gottgewollt, im humanistischen Geist von jüdischer und von christlicher Seite aus nicht nur solche Überlieferungen zu prüfen, die beide Religionen trennen, sondern auch solche, die beiden Religionen gemeinsam sind. Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß manche Menschen mit einer gewissen Berechtigung darin eine Gefahr für die beiden Schwesternreligionen sehen können.

Wir sind ans Ende der Parerga zum neuen Buch von Clemens Thoma gelangt. Ich hoffe aus vollem Herzen, daß das Buch den Weg zu vielen Lesern finden wird. Es soll viel

wirken, zum Denken und Lernen anspornen; dann wird es seine Aufgabe erfüllen. Es schafft Voraussetzungen für eine bessere, ausgewogene christliche Beziehung zum Judentum. Der erste Schritt wurde also durch einen Menschen getan, dessen Auffassungen vom Christentum und vom Judentum für eine bessere Zukunft vorbildlich sind. Die Bedingungen für eine solche lichte Zukunft sind schon da: Auch auf christlich-jüdischem Gebiet wirken schon die Kräfte der Gesundung. Daneben ist aber auch schon das Geheimnis des Frevels am Werke (2 Thess 2,7): Der große Abfall vom Glauben erfaßt immer mehr und mehr Menschen. Darum sollen wir uns, der Haufen von Juden und Christen, als Söhne des Tages bewähren und uns untereinander ermahnen und erbauen (vgl. 1 Thess 5,4–11). Das neue Buch ist in diesem Geiste geschrieben und wird den Lesern helfen, den richtigen Weg zu beschreiten.

ERSTER TEIL

EINFÜHRUNG IN DIE THEOLOGISCHE JÜDISCH-CHRISTLICHE WIRKLICHKEIT

ERSTES KAPITEL

ANSTÖSSE FÜR EINE CHRISTLICHE THEOLOGIE DES JUDENTUMS

§ 1 Vor einigen Jahren schrieb ein jüdischer Gelehrter im Vorwort eines von einem Judenchristen verfaßten Buches: «Um einander zu verstehen, müssen wir über Literaturkritik und Philologie hinausgehen. Wir müssen zur theologischen Dimension zurückkehren, sofern wir uns der Gefahren, die sie in der Vergangenheit angerichtet hat, voll bewußt sind und uns davor hüten. Was uns also nottut, ist eine jüdische Theologie des Christentums und eine christliche Theologie des Judentums»[1].

Den heutigen Christen ist nach Auffassung des Rabbiners und Judaistik-Professors Petuchowski die Aufgabe gestellt, eine aufgeschlossene christliche Theologie zu schaffen, die dem Judentum gerecht wird, die es ins richtige Licht im Rahmen der christlichen Botschaft rückt. Federführend sollten solche Christen sein, die eine frische Theologie aus einer profunden Kenntnis des Judentums und der vergangenen jüdisch-christlichen Geschichte heraus so formen könnten, daß diese nicht mehr zur Ursache oder zum Alibi für Judentumsklischees, Judenfeindschaft und Judenverfolgung werden könnte. Bloße philologische und literarkritische Analysen seien dafür nicht ausreichend. Gefordert sei ein weit über die Kirchen- und Kanongrenzen hinausreichender Blick und ein radikales Engagement für die christliche Botschaft, die ohne dauernde Rückkoppelung und Seitenschau auf das Judentum nicht genuin verkündet werden könne. Wenn eine solche Theologie des Judentums christlicherseits geschaffen und verkündet werde, dann könne auch ein Weg für eine jüdischerseits zu schaffende Theologie des Christentums gebahnt werden.

§ 2 Kurz vor Petuchowski vertrat der christliche Bibliker Norbert Lohfink die Meinung, «daß die christliche Unterwei-

[1] *Jakob J. Petuchowski*, in: Johannes Oesterreicher, Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche, Freising 1971, 17.

sung über die Juden nicht das Recht hat, sich nur bei der Historie zu informieren, so wichtig und heilsam deren Informationen auch sein mögen. Vielmehr hat sie über die Juden vom christlichen Glauben aus zu sprechen. Das geht auf die Dauer nicht ohne einen erst noch zu schaffenden ‹Tractatus de Iudaeis›»[2].

Lohfinks Ausführungen knüpfen kritisch an verschiedene Erklärungen und Untersuchungen an, die nach dem Zweiten Weltkrieg zum christlich-pastoralen Thema «Judentum in Predigt und Katechese» verfaßt wurden. Darin wird oft mit historischen Argumenten aggressiv gegen neutestamentliche judenkritische Stellen zu Felde gezogen. Auch die gegenläufige Variante kommt vor: Man verschweigt oder verharmlost harte neutestamentliche Worte gegen die Juden. Lohfink wünscht *keinen* abstrakten *dogmatischen* «Tractatus de Iudaeis». Er sieht einen solchen Traktat vielmehr bibelgeschichtlich, explikativ und normativ.

Als zentrale Crux dieses zu schaffenden Werkes betrachtet er das schwierige Verhältnis zwischen gläubiger Theologie und kritisch-distanzierter Geschichtswissenschaft. Daneben ist Lohfink mit vielen anderen Autoren darüber konsterniert, daß die heute mit viel Elan betriebenen christlich-jüdischen Dialogversuche ziemlich ineffizient geblieben sind, eben weil sie sich entweder polemisch-antineutestamentlich oder beschwichtigend-selektiv geben.

Im Nachwort zum Nachdruck seines Buches über die neuzeitliche jüdische Jesusforschung schreibt Gösta Lindeskog: «Die christlichen Theologen haben immer mehr anerkannt, daß sie die Zusammenarbeit mit ihren jüdischen Kollegen nötig haben. Ohne Zusammenwirken können nicht die mit dem Werden des Christentums und mit der Entstehung des nachchristlichen Judentums verbundenen gewaltigen Probleme angegangen werden. Die Koexistenz der beiden Religionen muß theologisch durchdacht werden»[3].

---

[2] *Norbert Lohfink*, Methoden zur Schriftauslegung unter besonderer Berücksichtigung der das Judentum betreffenden Schriftstellen, in: Clemens Thoma, Judentum und christlicher Glaube, Klosterneuburg 1965, 19—41, zit. 39, vgl. 24.

[3] *Gösta Lindeskog*, Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum, Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Uppsala 1938, Darmstadt (Nachdr.) 1973, 373.

Vor dem Zweiten Weltkrieg war das Buch von Lindeskog die einzige umfassende Forschungsgeschichte über den neuzeitlichen jüdischen Beitrag zur Erforschung Jesu. Lindeskog trat mit diesem Werk für die von der Vernichtung bedrohten jüdischen Forscher in Deutschland ein. Die Forderung, die Koexistenz von Judentum und Christentum müsse theologisch durchdacht werden, ergab sich für Lindeskog aus seiner Kenntnisnahme des unerwarteten Weiterblühens der jüdischen Jesusforschung nach dem Zweiten Weltkrieg.

Auch der Neutestamentler Franz Mussner läßt die Judenvernichtungen im Zweiten Weltkrieg als Motiv für die Dringlichkeit einer christlichen Theologie des Judentums in seine Formulierungen einfließen: «Es gibt gegenüber dem Judentum nicht bloß eine moralische und ökonomische Wiedergutmachung, sondern ebenso dringend eine theologische. Wir meinen damit, daß die christliche Theologie, und insbesondere die christliche Exegese, sich die Frage vorlegen muß, ob sie nicht die Schriften des Neuen Testaments oft in einem ‹antijüdischen› Sinn ausgelegt hat, und zwar entgegen den eigentlichen Aussageabsichten des Neuen Testaments selbst»[4].

§ 3 Die angeführten jüdischen und christlichen Stimmen sind keine einsamen Rufe. Nachdem die Gasöfen von Auschwitz verraucht waren und das Judentum sich gegen die Erwartung vieler in Israel neu eingewurzelt hatte, nachdem auch vielen die christliche Mitschuld an den maschinellen Judenvernichtungen im Zweiten Weltkrieg aufgedämmert war und nachdem sich die Lage im Nahen Osten als äußerst gefährlich für den Weltfrieden herausgestellt hatte, kam es endlich – leider viel zu spät – auf einer breiteren Ebene zu neuen christlichen und jüdischen Reflexionen und zu Gesprächen zwischen Christen und Juden. Angesehene theologische Zeitschriften widmen sich von Zeit zu Zeit der Frage nach dem Stand und den möglichen Weiterführungen des

[4] *Franz Mussner*, Theologische Wiedergutmachung, Am Beispiel der Auslegung des Galaterbriefes, FrRu 26 (1974) 7–11, zit. 7 f.; vgl. auch *Hans H. Henrix*, Ökumenische Theologie und Judentum, Gedanken zur Nichtexistenz, Notwendigkeit und Zukunft eines Dialogs, FrRu 28 (1976) 16–27; Ernst L. Ehrlich, Möglichkeiten und Grenzen des christlich-jüdischen Gespräches, Wien, o. Jz.

jüdisch-christlichen Dialogs[5]. In einer ganzen Reihe christlich-jüdischer Zeitschriften werden kontinuierlich von Christen und Juden Bausteine für eine christliche Theologie des Judentums und eine jüdische Theologie des Christentums bearbeitet[6]. Die Kirchen fast aller Denominationen geben Erklärungen gegen den Antisemitismus und für eine Solidarität und Zusammenarbeit auf humaner und theologischer Ebene ab[7]. Dazu gesellt sich eine Menge von Reihen-Werken und Einzeluntersuchungen zum christlich-jüdischen Thema[8].

§ 4 Die Gefahr, daß man auch in den westlichen Teilen der Welt wieder in einen mörderischen Antisemitismus zu-

---

[5] Vgl. Concilium 10 (1974) Heft 10; Evangelische Theologie 34 (1974) Heft 3; Lebendiges Zeugnis 32 (1977) Heft 1/2 usw.

[6] Dazu gehören u. a. The Bridge (New York), Christlich-jüdisches Forum (Basel), Christian News from Israel (Jerusalem), Emuna/Horizonte/Israel Forum (Köln/Rothenburg), Freiburger Rundbrief (Freiburg im Breisgau), Immanuel (Jerusalem/Freiburg im Breisgau), Judaica (Zürich), Rencontre (Paris), Service internationale de documentation judéo-chrétienne (SIDIC: Rom), Sens (Paris). Eine leider christlicherseits viel zu wenig beachtete Zeitschrift ist auch «Christian Attitudes on Jews and Judaism», die vom Institute of Jewish Affairs und dem World Jewish Congress in London herausgegeben wird. Darin werden christliche Fehlhaltungen dem Judentum gegenüber und auch christlich-hoffnungsvolle Neuansätze sehr gut analysiert. Vgl. auch die von Simon Lauer und mir seit 1976 im Lang Verlag (Bern) herausgegebene Reihe: «Judaica et Christiana».

[7] Die Wiedergabe aller wichtigen offiziellen und offiziösen Erklärungen der verschiedenen Kirchen zur Frage des christlichen Verhältnisses zum Judentum besorgte Helga Croner, Stepping Stones to Further Jewish-Christian Relations, An unabridged collection of Christian Documents, London 1977.

[8] Es ist schwer zu entscheiden, welche historisch oder theologisch-systematischen Werke unter das Stichwort «christliche Theologie des Judentums» und «jüdische Theologie des Christentums» zu stellen sind. Sicher fallen z. B. verschiedene Werke folgender Autoren darunter: Schalom Ben-Chorin, Martin Buber, Luc Deqeker, Willehad P. Eckert, Ernst Ludwig Ehrlich, Robert Everett, Eva Fleischner, David Flusser, Hermann Levin Goldschmidt, Helmut Gollwitzer, Kurt Hruby, Pinchas E. Lapide, Friedrich W. Marquardt, Reinhold Mayer, André Neher, Johannes Oesterreicher, James Parkes, Jakob J. Petuchowski, Rudolf Pfisterer, Rolf Rendtdorff, Cornelius A. Rijk, Hans Joachim Schoeps, Schemarjahu Talmon, Hans Thieme, Zwi Werblowski, Michael Wyshogorod u. a. Im Verlaufe dieser Untersuchung werden weitere Namen und Werke aufscheinen.

rückfallen könnte, ist noch nicht gebannt. Mit einer gewissen Hoffnung kann man aber feststellen, daß die Judenfeindschaft heute keine christliche Maske und kein offiziell oder offiziös kirchliches Gewand mehr tragen kann. Die Verlautbarungen der Kirchen in den letzten Jahren und das energische Engagement großer Theologen und Humanisten lassen kaum einen Zweifel daran aufkommen. Will man diese mühevollen Ansätze nicht wieder verkümmern lassen, ist eine theologisch-zusammenfassende Schau und eine weiterführende Beurteilung aller Probleme und Deformationen die sich aus dem christlich-jüdischen Gegeneinander ergaben, dringend. Dies soll hier versucht werden. Der Versuch kann nur teilweise gelingen. Er ist auf weiten Strecken eine Kritik an Bisherigem und fordert auch zur Kritik heraus.

DAS WESEN EINER CHRISTLICHEN THEOLOGIE DES JUDENTUMS

1. Grundeinstellungen

§ 5 Eine christliche Theologie des Judentums urteilt von christlicher Warte aus über das Judentum und sein Verhältnis zum Christentum. Ihr Urteil ist ein verhaltenes, vorläufiges. Sie weiß um die nicht einzuordnende Vielfalt des Judentums, die Gefährlichkeit des Klischeedenkens und die apologetisch und polemisch verkrampften jüdisch-christlichen Auseinandersetzungen. In gläubiger Betroffenheit über bisheriges Fehlverhalten will sie in allen das Judentum betreffenden Fragen eine eindeutige und klare Christlichkeit zeigen. Die biblische und nachbiblische jüdisch-christliche Offenbarungs-, Eifersuchts- und Streitgeschichte sowie die erklärenden und verpflichtenden christlichen und jüdischen Glaubenspositionen sind ihr «Material», aus dem sie Einsichten gewinnen und neue Wege und Auswege finden kann. Sie muß über eine liebende und integrative Kraft verfügen, um eine äußerst komplexe und mißdeutete Vergangenheit für heute und morgen zum Tragen zu bringen.

Wer eine christliche Theologie des Judentums betreiben will, darf keine billigen und platten Lösungen ansteuern. Er würde einen Grundfehler begehen, wenn er jüdisch-gegenchristliche Positionen hervorheben und verabsolutieren würde, die sich im jüdischen Schrifttum nicht oder nicht ganz belegen lassen. Schon die primären Alternativen, mit denen ein solcher Theologe konfrontiert wird, lassen keine schnellen und vordergründigen Antworten zu: Wurde das Judentum nach dem Tode Christi aus der Offenbarungsgeschichte entlassen oder ist es nach wie vor Volk Gottes? Sind die Beeinflussungen und Übernahmen zwischen Christentum und Judentum theologisch zu bejahen oder muß man sich von ihnen wieder distanzieren? Ist eine innerchristliche ökumenische Theologie mit oder ohne Einbeziehung des Judentums zu er-

streben? Zwar würde eine christliche Theologie des Judentums schon in ihrem Keim erstickt werden, wenn das heutige Judentum durch sie nicht in irgend einer Weise als Volk Gottes gewertet würde, wenn der jüdische Charakter des Christentums und der christliche Charakter des Judentums nicht hoch veranschlagt würden und wenn die christliche Ökumene nicht auch auf das Judentum (ohne provozierende Judenmission!) ausgedehnt würde. Alle diese Zustimmungen können und dürfen aber nicht zu Vorschlägen führen, wonach Christentum und Judentum endlich – nach allen unheilvollen Verkeilungen – sich als zwei beziehungslose Blöcke etablieren sollten. Vom christlichen Glauben aus gesehen lassen sich Juden- und Christentum nicht völlig auseinander dividieren. Sie sind vielschichtig aufeinander bezogen. Als christlicher Theologe kann man daher nur erstreben, daß sie sich gegenseitig von innen heraus regenerieren und stimulieren, statt einander weiterhin in die Quere zu kommen und zu zerstören.

§ 6 Die jüdische und jüdisch-christliche Geschichte muß mit großem ökumenischem Atem beurteilt werden. Im Zusammenhang mit der rapiden Zunahme des christlichen Antisemitismus im 19. Jahrhundert prägte der Zionist Leon Pinsker (1821–1891) in seinem Buch Autoemanzipation folgenden Satz: «Als Jude geplündert zu sein oder als Jude beschützt werden zu müssen ist gleich beschämend, gleich peinlich für das menschliche Gefühl der Juden»[9].

Als christlicher Theologe hat man Rücksicht zu nehmen auf die im Gefolge der Geschichte des Antijudaismus geschärfte Empfindsamkeit von Juden gegenüber ideologischen Anbiederungen und billigen Bekehrungsversuchen. Der Theologe muß zur Kenntnis nehmen, daß das Judentum kein Anhängsel des Christentums ist, und daß es weder dauernd eine harte antichristliche Front bildet noch überhaupt im Christentum sein notwendiges Gegenüber sieht. Das Judentum ist eine eigenständige und eigenwillige Größe. Es ist vom Christentum viel unabhängiger als es das Christentum vom Judentum ist und je sein darf. Ebenso muß er in Rechnung stellen, daß die menschlich-geistige Entfremdung zwi-

[9] Zit. in: *Kurt Wilhelm*, Jüdischer Glaube, Eine Auswahl aus zwei Jahrtausenden, Bremen 1961, 385.

schen sehr vielen Juden und Christen weit größer ist, als dies die wirklichen Differenzen zwischen Judentum und Christentum gestatten würden. In der Liturgie, in den Fragen des kirchlichen Amtes, in der Bibelauslegung, in manch unheilvoller Schwärmerei usw. orientierte sich die Kirche immer wieder — eingestanden oder nicht eingestanden — an der nachbiblischen jüdischen Tradition. Die Aufarbeitung und Neuwertung aller historischen und ideellen Beiträge des Judentums an das Christentum kann die durch das Beiseitestehen der Juden verarmte Kirche in Zukunft noch viel mehr bereichern, bis es einmal soweit sein wird, daß Christen und Juden — überhaupt alle Menschen — dem Gott Israels «Schulter an Schulter dienen» (Zef 3,9). In diesem Zusammenhang hat der christliche Theologe auch zu betonen, daß das Christusereignis keine sengende Sonne ist, die das Judentum nach Christus in seiner Legitimität und Eigenständigkeit beeinträchtigt oder gar verunmöglicht.

2. Definitionen

§ 7 Eine vom jüdischen Theologen Louis Jacobs formulierte Definition jüdischer Theologie kann zu definitorischen Kurzformeln einer christlichen Theologie des Judentums verhelfen. Jacobs schreibt: «Jüdische Theologie ist ein Versuch, die Zusammenhänge und Verwicklungen der jüdischen Religion folgerichtig durchzudenken ... Der jüdische Theologe muß über die genauen Ergebnisse der Historiker Bescheid wissen. Andernfalls gehören seine Spekulationen in den Bereich der Phantasie. Während aber der Historiker fragt, was sich in der jüdischen Vergangenheit ereignete, stellt der Theologe die persönlichere Frage, was an der traditionellen jüdischen Religion sein Leben als Jude im Hier und Heute weiterhin betreffe. Der Historiker benützt sein wissenschaftliches Instrumentarium, um zu zeigen, was die Juden geglaubt haben. Der Theologe läßt sich mit der schwierigeren, aber im Falle der Verwirklichung erheblicheren Aufgabe ein, ausfindig zu machen, was ein Jude in der heutigen Zeit glauben kann»[10].

[10] *Jacobs*, Theology 1.

Jüdische Theologie war schon immer ein zähes Ringen, um die jüdische Vergangenheit zu deuten und einer fragenden Gegenwart akzeptierbar zu machen. Ihr Ringen um Aufarbeitung und Aktualisierung der Geschichte war und ist weit stärker als ihr Ringen um Systematisierung (§ 88.214).

Eine christliche Theologie des Judentums ist ohne Kenntnis und Berücksichtigung jüdischer Theologie nicht möglich. Ihr Spezifikum gegenüber der jüdischen Theologie ist die Aufarbeitung und Beurteilung der jüdischen und jüdisch-christlichen Vergangenheit für fragende Christen von heute. Andere Kurzdefinitionnen wären etwa: Christliche Theologie des Judentums ist ein radikales christliches Ernstnehmen und Deuten der Ursprungs-, Widerspruchs- und Begleitfunktion des Judentums für die christlichen Kirchen. Oder: Sie ist eine kirchenkritische Theologie, weil und insofern sie den christlichen Kirchen das dem Christentum inhärente jüdische Erbe und das im Judentum lebende Christliche ins Gedächtnis zurückruft und sie darauf hinweist, daß die Nichtbeachtung dieser Gegebenheiten für Oberflächlichkeiten, Verwirrungen und Verirrungen gestern und heute mitverantwortlich sind. Oder: Sie ist ein christlich-theologischer Versuch, die Konsequenzen aufzuzeigen und darzustellen, die sich für das Christentum daraus ergeben, daß Jesus Christus, seine ersten Jünger und die Evangelisten Juden waren und in jüdischer Umgebung lebten. Oder: Sie ist ein Versuch, die Existenz des Judentums christologisch zu entschlüsseln. Oder: Sie ist eine christliche Theologie ohne Antisemitismen[11]. Oder: Sie ist ein Versuch, die christliche Botschaft an der jüdischen Tradition zu erproben.

---

[11] Besonders für James Parkes ist das Bemühen um eine «Theology without Antisemitism» das Um und Auf seiner Forschungen; vgl. besonders: *James Parkes,* Judaism and Christianity, Chicago 1948; *ders.,* The Foundation of Judaism and Christianity, London 1970; *ders.,* Prelude to Dialogue, New York 1970. Eine gute Darstellung, wie sich die christliche Theologie nach dem Zweiten Weltkrieg im deutschen Sprachraum allmählich des Judentums als eigenständiger und christentumsbezogener Größe bewußt wurde, stammt von Eva Fleischner, Judaism in German Christian Theology since 1945, Christianity and Israel Considered in Terms of Mission, Metuchen 1975.

3. Zusammenhänge mit der Geschichte

§ 8 Durch alle vorgeschlagenen Kurzformeln christlicher Theologie des Judentums schimmert ein methodisches und inhaltliches Grundproblem durch: das Verhältnis von Geschichte und theologischem Urteil. Theologie ist eine sich nach der Offenbarung richtende, normierende Wissenschaft, deren Bezugspunkte zwar geschichtlicher Natur sind, deren Richtlinien aber nicht nur von den variablen Ergebnissen der Geschichtswissenschaften bestimmt werden können. Andererseits muß sie immer wissen, was sie in der Geschichte angerichtet oder mitverschuldet hat. Dem Judentum gegenüber wäre sie unglaubwürdig, wenn sie sich ohne Rücksicht auf geschichtliche Ereignisse auf ihre Normen berufen und zurückziehen würde. Sie würde dann als sterile, realitätsfremde, antijüdische Ideologie eingestuft werden. Die *ganze* jüdische und jüdisch-christliche Geschichte muß im theologischen Blickwinkel bleiben. Man kann heute nicht mehr über Juden und Judentum theologisieren, als ob es keine kirchliche Judenfeindschaft gegeben hätte, als ob Auschwitz nicht geschehen wäre, als ob es keinen Staat Israel gäbe und als ob der Weltfriede im Nahen Osten nicht gefährdet wäre. Allerdings darf aus der Einbeziehung dieser und ähnlicher theologisch schwerwiegender Ereignisse kein unkontrollierbarer wissenschaftlicher Subjektivismus entstehen.

Der theologische Blickpunkt gegenüber der jüdischen Geschichte darf aber auch nicht exklusiv sein. Noch weniger geschichtsgerecht wäre eine parochiale Sicht, die einzig die jüdischen Leiden aufgreifen würde, um die Christen zu bessern. Die Juden waren in der Vergangenheit nicht bloß passive Opfer einer nur von Christen gestalteten Geschichte, sondern auch aktive Beweger geschichtlicher (religiöser und weltlicher) Entwicklungen.

§ 9 Die Forderung, eine christliche Theologie des Judentums dürfe nicht aus der Geschichtsbezogenheit ins Prinzipielle hinüberflüchten, ist noch zu spezifizieren. Zwischen Judentum und Christentum klafft nämlich — und dies ist eine Voraussetzung für jede Kontaktnahme — eine «tiefgreifende und wesenhafte Asymmetrie»[12]. Sie besteht zu ei-

[12] *R. J. Zwi Werblowski*, Tora als Gnade, Kairos 15 (1973) 156 bis 173, zit. 15 b.

nem Teil darin, daß das Judentum («als Wurzel») tief in die christliche Identität hineinreicht, während das Christentum nicht oder kaum zum jüdischen Selbstverständnis gehört.

Weiterhin verhält sich das Judentum «asymmetrisch» zum Christentum, weil es im Gegensatz zu diesem weder allgemein verbindliche Glaubensformulierungen noch Personen oder Gremien mit eindeutig autoritativer Funktion kennt. Auch das jüdische Festhalten an der Zusammengehörigkeit von Volk und Religion stößt auf kein christliches Pendant. Das Christentum besteht ja aus Gesinnungsgemeinschaften. Völkische (biologische und soziale) Komponenten sind für das Christentum nicht konstitutiv. Man kann also als christlicher Theologe mit dem Judentum nicht kontroverstheologisch umgehen. Mit dialektischer Raffinesse geschliffene christlich-theologische Argumentationen stoßen weder auf einen gleich ausgerüsteten Gegner noch auf eine kompetente Gegen-Institution.

Vieles was sich heute als christlich-jüdischer Dialog ausgibt, ist ein wirres geistiges Herumfuchteln im leeren Raum. Es unterscheidet sich nur wenig von den mittelalterlichen Disputationen mit den Juden, deren Scheitern auf der Hand liegt. Auch moderne Dialogiker kennen zwar ihre eigenen Prinzipien und deren Anwendungsmöglichkeiten, nicht aber die jüdische Geschichte. Sie sollten mehr Judentum lernen und sich inzwischen vor allzu vielem Dialog-Pathos hüten. Im Zusammenhang mit einer christlichen Theologie des Judentums sollte man sogar den viel strapazierten Begriff Dialog sparsam verwenden.

Es geht ja in einer solchen Theologie nicht um den Aufbau einer – ohnehin nicht realisierbaren – Harmonie und lehrmäßigen Einheit zwischen Judentum und Christentum. Es geht nur um eine Rekognoszierung und ein Bedenken der eigenen christlichen Glaubensgeschichte, der eigenen Glaubensweisen und -inhalte anhand der jüdischen Glaubensgeschichte, jüdischer Geistes- und Glaubensäußerungen, überhaupt jüdischen Lebens trotz gegenteiliger christlicher Erwartungen und Aggressionen. Dies ist keine leichte Sache. Sie ist nicht von einem Einzelnen oder von einer Generation zu bewältigen.

Die jüdische Geschichte ist von ungeahnter Vielfalt und

Eigenheit. Ihre literarischen Aussagen sind reich und schwer zu deuten. Sprachliche Barrieren sind zu überwinden. Eine oft fremdartige Mentalität muß erlauscht werden. Eigenartige Lebensweisen müssen in ihre Sinnzusammenhänge gestellt werden. Erst eine harte geistige Sysiphusarbeit vieler christlicher Theologen wird allmählich dazu führen, daß man dem Judentum vor Christus, den jüdischen Zeit- und Volksgenossen Jesu und dem Judentum nach Christus bis heute auf breiter Ebene theologisch gerecht wird und dadurch auch den christlichen Kirchen ihre eigenen Fundamente und Sinndimensionen neu erschließt.

Auch die vorliegenden Darlegungen können nicht beanspruchen, eine fertige, oder gar *die* christliche Theologie des Judentums zu sein. Sie wollen nur zeigen, daß, wie, in welchen Punkten und mit welchen Aussichten man theologisch besonders intensiv an das Judentum herangehen sollte. Besonders dadurch können sie beispielgebend sein, daß sie die Probleme innerhalb des ihnen zugehörigen geschichtlichen Rahmens aufgreifen. Es wäre ein Irrweg, außerhalb geschichtlicher Begebenheiten über Juden und Judentum zu reden. Die dadurch eventuell zu erreichende größere Übersichtlichkeit und bessere Gebrauchsfertigkeit würde der innerjüdischen Vielfarbigkeit und den auf weiten Strecken undeutlichen jüdisch-christlichen Lehr- und Lebensdifferenzen nicht entsprechen und daher ins Leere schießen.

DIE BEDEUTUNG DES ALTEN TESTAMENTS FÜR EINE CHRISTLICHE THEOLOGIE DES JUDENTUMS

§ 10 Für den Christen ist das Alte Testament ebenso ein Zeugnis des sich offenbarenden Gottes wie das Neue Testament. Beide Testamente bilden für sein Glaubensverständnis eine Einheit. Wer das Alte Testament aufgäbe oder auch nur verachtete, gäbe sein Christentum auf oder hielte nicht viel von ihm. Es ist daher eine falsche Unterstellung, wenn behauptet wird, schon der Ausdruck Altes Testament sei «eine christlich-antijüdische Interpretation der jüdischen heiligen Schriften»[13]. Man mag darüber streiten, ob der Ausdruck «alt» zu leicht negative Bewußtseinsreaktionen hervorrufen kann. Mit einer Wortänderung allein wäre jedenfalls noch nichts für eine christlich-jüdische Verständigung getan.

§ 11 Eine christliche Theologie des Judentums ist nicht identisch mit einer christlichen Theologie des Alten Testaments oder allgemein mit einer Erforschung des Alten Testaments vom christlichen Glauben her. Andererseits ist das Alte Testament für eine christliche Theologie des Judentums unerläßlich. – Zwei Beispiele können die Zusammenhänge und die Unebenheiten zwischen alttestamentlicher Forschung und christlicher Sicht des Judentums anzeigen. Schon aus wenigen Sätzen der beiden Alttestamentler Siegfried Herrmann und Martin Noth wird beispielhaft deutlich, wie verschieden die Bewertung des Judentums auch bei solchen Autoren sein

[13] In diesem Sinn: *Rosemary Radford Ruether*, in: Fleischner, Auschwitz 80. Eine solche Behauptung kann nur vorbringen, wer die hermeneutische Problematik des Alten Testaments nicht begriffen hat. Von allem Anfang an wurde das Alte Testament von den Jüngern Christi als ein Erbe betrachtet, dem das Christusereignis neue Geltung verschaffte. Auch den rabbinischen Gelehrten ging es darum, das biblische Erbe von ihrem Glaubensverständnis aus neu zum Tragen zu bringen. Vgl. *A. H. J. Gunneweg*, Vom Verstehen des Alten Testaments, Eine Hermeneutik, Göttingen 1977, bes. 7–41.

kann, die anscheinend in der gleichen christlichen Glaubenssituation stehen.

Die Schlußsätze der Geschichte Israels von Siegfried Herrmann lauten: «So erscheint es gerechtfertigt, mit dem Makedonen Alexander die kontinuierliche Darstellung der Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit zu beschließen. Damit endet die Geschichte Israels nicht, sie geht über in eine neue Phase des Kampfes um Selbständigkeit und Selbstverteidigung. Intensiver als je zuvor sah sich Israel dem Ansturm der Völkerwelt konfrontiert, von der es auch im Laufe seiner ferneren Geschichte oft als Fremdling angesehen wurde und doch die Schicksale dieser Welt in einzigartiger Konzentration trug und trägt. Welt- und Gotteserkenntnis im Spiegel Israels zu gewinnen, ist zweifellos eine theologische Aufgabe, es ist mehr denn je zu seiner Frage für die denkende Menschheit geworden. Die Voraussetzungen, Israel zu verstehen, liegen im Alten Testament und seiner Geschichte»[14].

Herrmann ist überzeugt, daß es eine Kontinuität zwischen alttestamentlichem Israel und heutigem Judentum gibt. Er hält diese Kontinuität für theologisch bedeutungsvoll. Im Zusammenhang mit dem heutigen Judentum wertet er das Alte Testament als Grundlage für seine christliche Sicht. Diese Sätze Herrmanns sind ein geeigneter Ansatz für eine christliche Theologie des Judentums. An ihnen wird auch deutlich, daß die Wertung des Alten Testaments abhängig sein kann von der christlichen Glaubensposition dem nachalttestamentlichen und heutigen Judentum gegenüber.

Weit bekannter als die Sätze Herrmanns sind die um einige Jahre weiter zurückliegenden Schlußerwägungen Martin Noths zur «Geschichte Israels»: «Ja selbst im Aufstand von 66–70 n. Chr. war, wenn auch in unheimlich verzerrter Gestalt, jenes Israel noch einmal in Erscheinung getreten, das für sein Heiligtum in den Kampf eintrat, nachdem der römische Prokurator hier verletzend eingegriffen hatte. Jetzt war Jerusalem die Garnison einer römischen Legion; und für dieses Jerusalem zu den Waffen zu greifen, gab es keinen Anlaß mehr. Es gab keinen Mittelpunkt im bisherigen Sinn mehr ...

Nun war also auch Jerusalem als das wesentliche Stück ‹Heimat› gefallen. Jetzt gab es nur noch Diaspora, und man

[14] *Siegfried Herrmann*, Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, München 1973, 401.

konnte auch im Mutterlande nur noch so leben, wie man bisher schon in der Diaspora gelebt hatte. Damit hörte Israel zu bestehen auf, und die Geschichte Israels fand ihr Ende»[15].

Noth schließt seine Geschichte Israels aus grundsätzlich-theologischen Erwägungen mit dem Jahre 70 n. Chr. ab. Es gebe nachher keine Geschichte Israels im alttestamentlichen Sinne bzw. in gewichtiger Kontinuität zu den alttestamentlichen Grundlegungen mehr – zumindest nicht im Bereich des Judentums. Das Abschneiden der theologischen Verbindungsstränge zwischen dem alttestamentlichen Israel und dem nachbiblischen und heutigen Judentum ist aber ohne gleichzeitiges Verstümmeln der christlichen Botschaft unmöglich.

§ 12 Besonders das zuerst angeführte Beispiel aus der modernen Forschungsgeschichte deutet den Rang an, den das Alte Testament im Rahmen einer christlichen Theologie des Judentums einzunehmen hat. Das Alte Testament ist die gemeinsame Grundlage, die theologische und geschichtliche Wurzel von Judentum und Christentum. Diese Grundlage bedeutet ein unverzichtbares Zeugnis für und gegen Judentum und Christentum. Die theologischen Auseinandersetzungen zwischen Christentum und Judentum haben daher immer auch Maß am Alten Testament zu nehmen. Dabei geht es sowohl um das im Alten Testament ursprünglich Gemeinte als auch um die Wirkungs- und Deutungsgeschichte des Alten Testaments in Judentum und Christentum. Für die theologische Wertung des Judentums ist nicht nur der Ursinn des alttestamentlichen Textes wichtig. Ebenso begierig muß die christliche Theologie auf die wichtigsten Deutungen und Konsequenzen achten, die das Alte Testament im Verlaufe der nachalttestamentlichen jüdischen Geschichte erfuhr. Die Problematik der christlichen Theologie des Judentums spitzt sich dann und dort zu, wenn man zu ahnen beginnt, daß und wie das Judentum wirklich, jedoch anders als das Christentum, das Alte Testament weiterträgt und lebt. Israel ist nicht auf eine vergangene biblische Größe reduzierbar.

[15] *Martin Noth*, Geschichte Israels, Göttingen [5]1963, 400 (1. Auflage 1950).

BEGRIFFLICHE UNVEREINBARKEITEN?

§ 13 Im Zusammenhang mit dem theologischen Gespräch über das Judentum und mit dem Judentum ist auch das Mißverständnis abzuwehren, als ob sich wichtige christlich-theologische Begriffe nicht mit gleich oder ähnlich lautenden jüdischen Begriffen vergleichen oder zur Deckung bringen ließen. Dementsprechend — so lautet die Behauptung — seien auch jüdische Begriffsinhalte christlich nicht anwendbar.

Besonders seit Martin Bubers idealtypischer Gegenüberstellung des jüdischen Begriffes Emuna mit dem christlichen Glaubensbegriff (Pistis)[16] gilt es bei vielen jüdischen und christlichen Autoren als ausgemacht, daß man streng zwischen jüdischer Emuna-Haltung und christlichem Glaubenssystem zu unterscheiden habe. Emuna bedeute Zutrauen, religiöse Grunderfahrung, Vertrauen. Glaube dagegen sei ein Sich-Abstützen auf verpflichtende Glaubenssätze und Glaubensinhalte. Die Emuna sei eine Konsequenz der dynamisch-konkreten hebräischen Denkweise. Die Pistis sei demgegenüber Ausfluß typisch griechischer abstrakt-statistisch-analytischer Denkrichtung. Emuna und Pistis, diese zwei Glaubensweisen, stünden sich ziemlich unversöhnlich gegenüber. Wer diese Unversöhnlichkeit nicht beachte, verwische Konturen, die man nicht verwischen dürfe.

Es ist nicht zu bestreiten, daß hinter dem Begriffspaar Emuna—Pistis einige christlich-jüdische Probleme versteckt liegen. Man wird in einer christlichen Theologie des Judentums darauf zurückkommen müssen (§ 119). Aber jedem theologisch einigermaßen gebildeten Christen ist klar, daß der Glaube auch ein Zutrauen, ein Vertrauen auf Gott in sich birgt (fides quae, fides qua). Ähnlich weiß jeder, der etwas von Talmud und mittelalterlicher jüdischer Theologie versteht, daß auch im Judentum Emuna bisweilen den Inhalt des Glaubens (im Sinne der Buberschen Pistis) meinen kann.

[16] *Martin Buber*, Werke, Bd 1, Schriften zur Philosophie, München 1962, 652—782.

Man kann also meistens ziemlich bedenkenlos von jüdischem und von christlichem Glauben oder von jüdischer bzw. christlicher Glaubensgemeinschaft sprechen, ohne eine begriffliche Todsünde zu begehen. Ähnlich verhält es sich mit anderen Gegensatzpaaren. Im Gefolge von Moses Mendelssohn (1729 bis 1787), Samson Raphael Hirsch (1808–1888) und Hermann Cohen (1842–1918)[17] betonte man aus apologetischen und polemischen Gründen oft zu exklusiv, das Judentum sei eine Gesetzesoffenbarung, eine Religion der Vernunft, eine undogmatische Volksgemeinschaft, eine Mythen- und Religionskritik usw. Das Christentum hingegen sei eine Ideologie, ein Dogmensystem, ein Mysterienglaube, eine mythisch-romantische Religion usw. (§§ 204–210). Die Wahrheit liegt in all diesen Fällen irgendwo zwischen den Gegensatzpaaren. Die aus der Apologetik des 19. Jahrhunderts stammenden Begriffe entsprechen der heutigen jüdischen und christlichen Wirklichkeit nur noch in beschränktem Maße.

Man muß jedoch auf der Hut sein. Viele Begriffe und Vorstellungen haben im Judentum andere Hintergründe und Zusammenhänge als im Christentum. Eine christliche Theologie des Judentums ist keine Theologie «im Rahmen», sondern eine Theologie «an der Grenze». Sie versucht Fragen zu lösen, die von Exegese, Fundamentaltheologie, Apologetik, Kirchengeschichte, Dogmatik, Moral und Pastoral bisher zu oft stiefmütterlich behandelt wurden. Damit riskiert sie neue Unklarheiten und Unsicherheiten. Einen gewissen «Trost» können bei alledem die Worte von Franz Rosenzweig (1886 bis 1929) bieten, der als großer jüdischer Dialogiker sich immer wieder an undeutlichen Grenzen der jüdischen Denk- und Vorstellungsweisen begeben mußte: «Zum jüdischen Denker wurde man nicht im ungestörten Kreise des Juden-

[17] Den größten Einfluß auf die spätere jüdische Apologetik übte Moses Mendelssohn durch sein Werk «Jerusalem» aus. (In: M. Mendelssohns ges. Schriften, Bd. 3, Leipzig 1843.) Wichtig wurden auch die «Neunzehn Briefe über das Judentum» die S. R. Hirsch unter dem Pseudonym Ben Usiel im Jahre 1836 in Altona publizierte. Dazu: *Pinchas Grünewald,* Eine jüdische Offenbarungslehre: Samson Raphael Hirsch, Judaica et Christiana, Bd. 2, Bern 1977. Hermann Cohens wichtigstes Werk erschien posthum: Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Frankfurt 1919 (²1929). In dieser Untersuchung wird immer die zweite Auflage von Cohens Werk zitiert.

tums. Hier wurde das Denken nicht zum Denken über das Judentum ... Wer über das Judentum nachdenken wollte, der mußte irgendwie, wenn nicht seelisch, dann doch mindestens geistig, an die Grenze des Judentums gerissen sein. So aber war sein Denken dann bestimmt von der Macht, die ihn an die Grenze geführt hatte, und der Tiefenhorizont seines Blickes von dem Grade, in welchem er bis vor, an oder über die Grenze getragen war»[18].

[18] *Rosenzweig*, Schriften, 34.

ZWEITER TEIL

JESUS CHRISTUS UND SEINE BOTSCHAFT IM ZUSAMMENHANG MIT DEM FRÜHEN UND DEM RABBINISCHEN JUDENTUM

ERSTER ABSCHNITT

DAS FRÜHJUDENTUM

ERSTES KAPITEL

BEGRIFF UND IDEOLOGIEN

§ 14 Über die *zeitliche Abgrenzung des Frühjudentums* herrscht keine Einigung. Mehrere Forscher setzen es mit der zwischentestamentlichen Zeit identisch. Die Endredaktion des Danielbuches (ca. 164 v. Chr.) wäre demzufolge das Anfangsdatum und die Zerstörung des zweiten jerusalemischen Tempels (70 n. Chr.) das Enddatum des Frühjudentums. Andere bezeichnen die Zeit des Bestandes des zweiten Tempels (ca. 500 v. Chr. bis 70 n. Chr.), wiederum andere die Zeit vom Ende des babylonischen Exils (539/38 v. Chr.) bis 70 n. Chr. als Frühjudentum. Eine Mittelposition nehmen jene ein, die das Frühjudentum mit Esra/Nehemia (ca. 450 v. Chr.) oder mit der Invasion Alexanders des Großen in Judaea (332 v. Chr.) beginnen und mit 70 n. Chr. enden lassen.

Es läßt sich religionsgeschichtlich nicht rechtfertigen, das Frühjudentum mit der zwischentestamentlichen Zeit gleichzusetzen. Das Aufhören der Schriftinspiration ist ja zeitlich undeutlich und fällt nicht mit einer Epochenwende zusammen. Es ist am sinnvollsten, das Frühjudentum zeitlich möglichst weit zu fassen. Das Frühjudentum begann, als die aus der babylonischen Gefangenschaft heimkehrenden Judäer sich als die einzig übriggebliebenen, verantwortlichen Repräsentanten von ganz Israel erkannten (§ 17). Die Tempelzerstörung im Jahre 70 n. Chr. ist nur als ungefähres Enddatum des Frühjudentums zu betrachten, da auch noch im späteren rabbinischen Judentum (§ 80.83) frühjüdische Geistigkeit weiterlebte. Unter Frühjudentum verstehen wir also die Zeit *ungefähr* vom Ende des babylonischen Exils (539/38 v. Chr.) an bis *ungefähr* 70 n. Chr.

Im Zusammenhang einer christlichen Theologie des Judentums sind bis ins Detail gehende religionsgeschichtliche Un-

tersuchungen des Frühjudentums unerläßlich. In frühjüdischer Zeit entwickelten sich ja Strömungen, Geisteshaltungen und Auseinandersetzungen, ohne deren Kenntnis weder Jesus noch die Urgemeinden noch die Kirchenväter noch das traditionsbewußte rabbinische Judentum verstanden und beurteilt werden können. Wer also nach möglichst baldigen theologischen Urteilen über das Judentum brennt, muß sich angesichts dieses langen, scheinbar nur religionsgeschichtlichen Abschnitts über das Frühjudentum mit Geduld und Ausdauer wappnen.

§ 15 Aus der Zeit, da die biblisch-christliche Religionswissenschaft und Exegese stark von Unverständnis, Judenfeindschaft und Apologetik geprägt war, stammt der Begriff *Spätjudentum*. Er entspricht zeitlich dem Begriff Frühjudentum, umschließt aber in ideologischer Hinsicht auch das rabbinische Judentum. Daß man das Judentum, das man doch als gerade neugeboren erklärte, bereits in seiner ersten und zweiten Entwicklungsphase als eine späte, d. h. als dem baldigen Hinsterben geweihte Größe bezeichnen konnte, war nur auf dem Hintergrund massiver Voreingenommenheiten möglich. Diese Voreingenommenheiten verfestigten sich von der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts zunehmend. Der Clou der Theologie der Spätjudentumsforscher lag darin, daß ihnen die Periode des Spätjudentums als dunkle Folie diente, auf der sie darlegten, die legitime Fortsetzung des alttestamentlichen Israels finde sich *einzig* in den neutestamentlich-christlichen Gemeinden, nicht auch noch im Judentum der Zeit Jesu und des Talmuds. Die innerjüdischen Entwicklungen seit dem babylonischen Exil seien durch zunehmende Erstarrungen, Verdunkelungen, Ritualisierungen und Fremdeinflüsse gekennzeichnet gewesen. Die jüdische Religion sei zunehmend zu einer Zerfallsreligion geworden. Daraus habe sich die jüdische «Verstockung» ergeben, aus der heraus es den Juden unmöglich gewesen sei, Jesus als den wahren Messias zu akzeptieren. Eine weitere Folge sei dann der Fluch Gottes gegen das bundesbrüchige Judentum gewesen. Die Juden waren für diese Theologen, wie der jüdische Gelehrte Leopold Zunz (1794–1886) dies ausdrückte, bloßes «Kirchenmaterial»[19].

[19] *Leopold Zunz*, Zur Geschichte und Literatur, Berlin 1845, 20 f.

Mehrere Spätjudentumsforscher gelten bis heute als probate Autoren, da sie – von ihren Ideologien abgesehen – viel jüdisches Material hervorragend bearbeitet haben[20]. Jene Spätjudentumsforscher aber, die sich mit ihrer Wissenschaft in den Dienst des deutschen Nationalsozialismus stellten, sind (hoffentlich!) nicht mehr als Gewährsleute diskutabel. In Deutschland entstand in den Jahren vor und während des Zweiten Weltkriegs ein 8-bändiges Werk verschiedenster Autoren, die für ein «judenfreies Christentum» aus «wissenschaftlichen» Gründen eintraten[21].

Um jeden Geruch des Antijudaismus aus der Forschung zu vertreiben, sollte der Ausdruck Spätjudentum vermieden und an seine Stelle der zutreffendere Begriff Frühjudentum gesetzt werden[22]. Außerdem muß man sich bei der Untersuchung jener jüdischen Geschichtsepoche, in deren Verlauf auch Jesus von Nazareth lebte, um eine große, mit vielen Möglichkeiten des Wirkens Gottes rechnende Offenheit bemühen. Keinesfalls darf man die Türe zuschlagen, um das Judentum im Interesse der angeblichen Auferbauung der christlichen Identität abzuwerten.

---

[20] Dazu gehören u. a.: *Paul Billerbeck* (Hermann L. Strack, Joachim Jeremias), Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 6 Bde., München 1921–1961; *Wilhelm Bousset/Hugo Gressmann,* HNT 21, Tübingen [4]1966 (1. Aufl. 1903), vgl. bes. S. 319–336; *Eduard Meyer,* Ursprünge und Anfänge des Christentums, 2 Bde., Berlin 1921–1923; *Martin Noth* (§ 11).

[21] Forschungen zur Judenfrage, Aus den Sitzungsberichten der Forschungsanteilung für Judenfragen des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands, Hamburg 1936–1943. Vgl. dazu *Fritz Werner,* Das Judentumsbild der Spätjudentumsforschung im Dritten Reich, dargestellt anhand der «Forschungen zur Judenfrage», Kairos 13 (1971) 161–194.

[22] Zur allgemeinen Beurteilung der Spätjudentumsforschung vgl. *Hermann Greive,* Theologie und Ideologie, Katholizismus und Judentum in Deutschland und Österreich, 1918–1935, Heidelberg 1969; *Johann Maier,* Kontinuität und Neuanfang, in: *Maier/Schreiner,* Literatur, 1–18; *Kurt Schubert,* Spätjudentum, LThK IX, [2]1964, 949 f.; *Clemens Thoma,* Spätjudentum, SM IV (1969) 647–651.

FRÜHJÜDISCHE IDENTITÄT

§ 16 Das jüdische Selbstverständnis erfuhr im Verlaufe der Geschichte verschiedenartigste Ausfaltungen und Modifikationen. Darüber wird voch Vieles zu sagen sein (§§ 203 bis 213). Auch die frühjüdische Identität war kein unveränderlicher kollektiver Ausdruck eines auch nur periodisch gleich bleibenden «transzendentalen» jüdischen Geistes. Es kamen z. B. starke Bewegungen in die religiösen Haltungen und Verhaltensweisen, als in der Makkabäer- und Hasmonäerzeit die bis dahin mühsam aufrecht erhaltene Einheit des Volkes auseinanderbrach. Man hat deshalb zwischen frühjüdischer Identität vor und nach den Abspaltungen in frühjüdische «Sekten» zu unterscheiden. Wenn wir zunächst die jüdische Identität vom Beginn der Rückwanderung aus dem babylonischen Exil bis zur Makkabäer- und Hasmonäerzeit, also in der Zeit der relativen Einheit des Frühjudentums, umschreiben, müssen wir uns bewußt bleiben, daß dies nur sehr andeutungsweise und mangelhaft geschehen kann.

§ 17 Von höchsten Erwartungen beflügelt und mit Restaurationsplänen im Sinn zogen verschiedene frühjüdische Gruppen im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. aus Babylonien ins Land Israel zurück. Ihre Erwartungen wurden aber bald enttäuscht. Nicht nur, daß die Offenbarung des Gottes Israel «vor den Augen aller Völker» (vgl. Jes 52,10; Ez 20,41) ausblieb. Darüber hinaus stießen die Rückwanderer im alten Heimatland auf Bewohner, die seinerzeit der Deportation nach Assyrien und Babylonien entgangen waren. Diese waren nach der Meinung der Rückwanderer so stark synkretistisch-assimilatorisch infisziert, daß mit ihnen eine Gemeinsamkeit im Geiste Israels unmöglich war (vgl. Esr 4,3). Die Rückwanderer mußten auch bald erkennen, daß mit der Heimkehr der exilierten Bewohner des ehemaligen israelitischen Nordreiches im Sinne der in Ez 37,15–28 ausgesprochenen Erwartung vorläufig keinesfalls gerechnet werden konnte.

Aus diesen Erwartungen und Enttäuschungen resultierte sozusagen notwendigerweise die primäre Identität des Früh-

judentums. Die frühen Juden verstanden sich als allein übriggebliebene, allein verantwortliche Repräsentanten ganz Israels – bis zu jenem fernen Hoffnungstag, da ganz Israel als observantes Gottesvolk von allen Erdenwinkeln her zusammenströmen werde. Entsprechend ihrem Selbstverständnis als Statthalter ganz Israels bzw. als vorläufig allein verantwortlicher «Rest Israels» brachten sie bei der Einweihung des Tempels, 515 v. Chr., «zwölf Ziegenböcke dar, entsprechend der Zahl der zwölf Stämme Israels, als Schuldopfer für ganz Israel» (Esr 6,17). Das exklusive Erwählungsbewußtsein wurde den frühen Juden also durch die nachexilischen Umstände aufgezwungen. Sie waren bereit, es so lange mit allen Konsequenzen auf sich zu nehmen, bis sich eine auf alle Stämme Israels ausgeweitete Offenbarungsgemeinschaft neu konstituieren würde.

§ 18 Die *Priesterschrift*, die im 6./5. Jahrhundert v. Chr. entstand, zieht wichtige Konsequenzen aus dem frühjüdischen Selbstverständnis. Nach ihr sind die Vorschriften der Offenbarung Fundamente für Israels Existenz mitten unter heidnischen Völkern. Sie sind aber auch Grundgesetze des Kosmos. Nach dem priesterschriftlichen Schöpfungsbericht ruhte JHWH am siebten Tag nach vollendeter Weltschöpfung (Gen 2,2 f.). Somit ist die Sabbatruhe der Israeliten gleichsam in die Schöpfungsordnung hineingebettet. Ähnlich kommt es nach Jes 56,1–8 (Tritojesaja) wesentlich auf die Einhaltung des Sabbats an, ob man zu Israel gehört oder nicht.

Zwei weitere entscheidende frühjüdische Grundgebote erhielten vom Verfasser der Priesterschrift einen neuen Sinn: Das Blutgenuß-Verbot und die Beschneidung. Im P-Abschnitt Gen 9, der den Bundesschluß Gottes mit Noah, dem Stammvater der nachsintflutlichen Menschheit zum Inhalt hat, heißt es: «Nicht dürft ihr Fleisch zusammen mit seiner Seele, nämlich dem Blut, essen» (Gen 9,4). Damit wird der jüdische Brauch, das Tier zu schächten, als ein Menschheitsgesetz interpretiert. Eigentlich wäre die ganze Menschheit zu diesem Gebot verpflichtet, aber nur das Judentum kommt dieser Verpflichtung nach. In ähnlichem Sinne wird im P-Stück Gen 17,11 die Beschneidung ausdrücklich als Bundeszeichen bezeichnet. Durch Sabbat, Speisevorschriften und Beschneidung war somit der Rahmen geschaffen, der dem Juden-

tum das Überdauern in der Geschichte sinnvoll ermöglichen sollte. Die geschichtstheologische Schau des Frühjudentums, daß in ferner Zukunft Israel und die übrige Welt wieder hergestellt und erneuert würden, wurde in der Priesterschrift also mit Gesetzesvorschriften verknüpft. Die Gesetzeserfüllung stand nicht nur in einem innerjüdischen, sondern darüber hinaus in einem kosmisch-universalen Zusammenhang. Sie hatte eine universale Richtungstendenz.

§ 19 Im Zusammenhang mit der frühjüdischen Identität sind auch die Synagoge und das Lehrhaus zu erwähnen. Beide Institutionen, die in einem Ergänzungsverhältnis zueinander stehen, dürften ansatzweise auf die Erfahrungen und Gepflogenheiten im babylonischen Exil zurückgehen. Historisch sind Synagogen allerdings erst im 3. Jahrhundert v .Chr. belegt[23]. Nach Auffassung des Deuteronomiums galt Jerusalem als die einzig legitime Kultstätte JHWHs (vgl. Dtn 12,5). Nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels durch Nebukadnezar und der Verschleppung der Judäer nach Babylonien wurde die Frage drängend, wie man unter den neuen Verhältnissen Gott verehren könne. Die Versammlungen der «Ältesten Judas» in Häusern Babyloniens (vgl. Ez 1,1; 8,1) können im weiteren Sinne als Geburtsorte der Synagoge und des Lehrhauses betrachtet werden. Beide Institutionen prägen das religiöse jüdische Leben bis heute. Die frühjüdische Identität war also auch vom Bemühen geprägt, neben dem Tempelkult einer tempelunabhängigen Frömmigkeit und Gelehrsamkeit im Rahmen von Synagoge und Lehrhaus zum Durchbruch zu verhelfen.

§ 20 Man könnte den Eindruck gewinnen, das Frühjudentum habe sich in nachexilischer Zeit als bloße Kultus-, Gesetzes- und Bekenntnisgemeinschaft formiert und verstanden. Es habe das israelitische Bewußtsein, ein spezielles Volk mit religiösem, politischem, kulturellem und verwandtschaftlichem Charakter zu sein, weitgehend verloren oder in den Hintergrund gedrängt. Man könne von einer jüdischen «Kirche» in frühjüdischer Zeit sprechen. In dieser «Kirche» sei es hauptsächlich auf den einheitlichen Kult, das einheitliche Bekenntnis und die Einhaltung der oben genannten

[23] Vgl. *Josef Gutmann* (ed.), The Synagogue, Studies in Origins, Archaeology and Architecture, New York 1974.

Gebote angekommen. Das damalige Schrifttum (besonders die Priesterschrift und das chronistische Geschichtswerk) zeigen jedoch, daß man mit einer solchen Deutung dem Frühjudentum nicht gerecht wird. U. a. kommen in P und chrG häufig folgende, sowohl die Israel-Stämme vor dem babylonischen Exil als auch – durch Aktualisierung – die frühjüdischen Gemeinden, Gemeinschaften und Versammlungen bezeichnenden Ausdrücke vor: Volk JHWHs (*ʿam JHWH;* Num 17,6: P.), Volk Israel (*ʿam Jiśraʾel;* Neh 7,7), Versammlungsgemeinschaft Israel (*qᵉhal Jiśraʾel;* 2 Chr 6,3), Gemeinde (*ʿedah;* Num 27,16 f.: P), Gemeinde Israel (*ʿᵃdat Jiśraʾel)* u. ä. Besonders die Bedeutungsgeschichte des Begriffes *qᵉhal* zeigt deutlich, daß man darunter von der Zeit des babylonischen Exils an bis ins Zeitalter Jesu hinein nie eine bloße Kultus-, Gebets- oder Bekenntnisgemeinschaft bezeichnete. Noch Josephus Flavius (37 bis ca. 100 n. Chr.) verstand unter *qᵉhal/ekkläsia* eine geordnete Gruppe, die zu einem (militärischen) Appell zusammenkommt (vgl. Ant 5,93: paraphrasierende Nacherzählung von Jos 22). Die Art der Verwendung der Begriffe *ʿedāh* und *ʿam* weist darauf hin, daß es den frühjüdischen biblischen Autoren gerade darauf ankam, das Frühjudentum als Volk Gottes, bzw. als Volk Israel hervorzuheben. Das Sabbat- und Beschneidungsgebot, das Verbot des Blutgenusses, die kultischen und rituellen Gebote und Verbote, das gemeinschaftliche Gebet, die Lesung der Tora und alle übrigen Aktionen (militärische, organisatorische etc.) waren nach frühjüdischer Auffassung außerhalb des Gesamtrahmens des Volkes Gottes undenkbar. Sie waren Lebensäußerungen des Volkes der Offenbarung.

FRÜHJÜDISCHE GRUPPEN

1. Allgemeine ideelle und geschichtliche Zusammenhänge

§ 21 Die Wahrung der Einheit des Judentums war in allen Geschichtsepochen ein äußerst mühsames und nie ganz gelungenes Unterfangen. Religiöse und national-gesellschaftliche Aspekte mußten dabei zum Tragen gebracht werden.

Uner religiöser Einheit wurde nie nur die Einheit in der Lehre verstanden. Unterschiedliche Lehrmeinungen wurden vielmehr bis zu einem gewissen Grade als selbstverständlich und bereichernd empfunden. Unter religiöser Einheit verstand man in erster Linie die Einheit in gottesdienstlichen Grundhaltungen (besonders die Befolgung der Monolatrie: vgl. § 25) und Ausdrucksformen (gleiche Feste und Gebetszeiten), sowie in der Lebensgestaltung nach den Gesetzen Gottes (Orthopraxie). Ebenso fiel darunter die Einheit in den Verhaltensweisen den Heilserwartungen gegenüber (Hoffnung auf die kommende Welt u. ä.). Zu einem Kristallisationskern der religiösen Einheitsbestrebungen wurde besonders von 70 n. Chr. an die Halacha und die Diskussion über sie (vgl. §§ 102–108).

Die gesellschaftlich-nationale Einheit bedeutete vor allem das Zusammenhalten und Zusammenstehen gegen äußere Judenfeinde und gegen Frevler in den eigenen Reihen. Man kann aber bezüglich des Judentums nicht säuberlich zwischen religiöser und gesellschaftlich-nationaler Einheit unterscheiden. Es ist für das Judentum vielmehr charakteristisch, daß sich in ihm religiöse und weltliche, universale und partikuläre Blickpunkte und Anliegen dauernd überschneiden und aufeinander zugehen[24].

[24] Vgl. *Shemaryahu Talmon,* Auf dem Wege zu einer die Welt umspannenden Gemeinschaft, in: *Franz von Hammerstein,* Von Vorurteilen zum Verständnis, Frankfurt 1976, 43–55.

§ 22 Eine erste große Krise des frühjüdischen Einheitswillens war das sogenannte samaritanische Schisma. Es entstand etwa um 300 v. Chr. im Gefolge der Invasion Alexanders des Großen in Judaea (vgl. Ant 11,304–347). Damals trennten sich die Samaritaner, deren Vorfahren schon in israelitischer Zeit in fast dauernder innerer und äußerer Opposition zu den Judäern gestanden hatten, endgültig von den Juden. Seit Davids Zeiten hatten sich die Bewohner Samarias und des Nordreiches nie mit dem Jerusalemer Tempelkult abfinden können. Ihr heiliger Ort blieb nach wie vor der Berg Garizim. Beiderseitig verschiedene Absichten und heilsgeschichtliche Blickpunkte (Streit um den Prophetenkanon) verschärften den Zwiespalt. Nach vollzogener Trennung wurde die Feindschaft zwischen Juden und Samaritanern noch härter. Sie erreichte einen Höhepunkt, als der Hasmonäerfürst Johannes Hyrkan 128 v. Chr. den samaritanischen Garizim-Tempel zerstörte. Das samaritanische Schisma wurde von den frühen Juden jedoch nicht als ein Auseinanderbrechen der Volks- und Religionseinheit empfunden, sondern als ein längst fälliges Abstoßen einer den religiösen Fortschritt hemmenden Belastung[25]. Noch in der Makkabäerzeit fühlte sich das Frühjudentum berechtigt, sich selbst unbeschwert und selbstverständlich als «Volk Israel» zu bezeichnen (1 Makk 13,42).

2. Die Makkabäer- und Hasmonäerzeit als Basiszeit für neue Entwicklungen

§ 23 Unter der Makkabäer- und Hasmonäerzeit verstehen wir die Zeit vom Regierungsantritt des seleukidischen Königs Antiochos IV. Epiphanes (175 v. Chr.) an bis zum Beginn der Regierungszeit des Herodes I. (37 n. Chr.). Während dieser Periode entstanden in Palästina frühjüdische Gruppen, die auch in neutestamentlicher Zeit bestanden: Pharisäer, Sadduzäer, Qumranleute und verschiedene apokalyptische Richtungen. Die jüdische Diaspora wurde von diesen Gruppenbildungen mitbetroffen. Zwischen 175 und 37 v. Chr. ent-

[25] Zur theologischen Bedeutung des samaritanischen Schismas vgl. u. a. *Adrian Mikolasek*, Les Samaritains, Gardiens de la Loi contre les Prophètes, Strasbourg (Diss.) 1969.

standen auch die wichtigsten Voraussetzungen für die 6 n. Chr. gegründete Aufstandsbewegung der Zeloten. Aber nicht nur für Gruppenbildungen war die Makkabäer- und Hasmonäerzeit konstitutiv, sondern auch für Ausfaltungen und Änderungen verschiedener Vorstellungen und Ideologien: Geschichtstheologien, Herrschaft Gottes-Vorstellungen, Kriegsideologien, priesterliche und nationale Triumphalismen, Leidens-, Hoffnungs- und Gebetshaltungen. Sowohl wegen der Gruppenbildungen als auch wegen der Theologien und Ideologien ist die Makkabäer- und Hasmonäerzeit für Christentum und Judentum von grundlegender Wichtigkeit. Sie liefert religionsgeschichtliche Voraussetzungen für das Verständnis der Freunde und Gegner Jesu. Die Botschaft Jesu selbst erhält deutliche Konturen, wenn man sie als Anknüpfung und Widerspruch gegenüber damaligen jüdischen Gruppentheologien und Autoritäten herausarbeitet. Ähnliches gilt für das rabbinische Judentum, das seinerseits für das mittelalterliche und neuzeitlich-moderne Judentum normativ wurde (vgl. § 80). Wenn man das rabbinische Judentum als Weiterführung und Korrektur frühjüdischer Ansätze, die von verschiedenen Gruppen entwickelt wurden, begreift, erhält man einen wichtigen Verständnisschlüssel für seine vielfältigen Lebensäußerungen.

§ 24 Die Hauptschuld am Zerbrechen der Einheit des Frühjudentums in makkabäisch-hasmonäischer Zeit trifft die seleukidischen Machthaber (besonders Antiochos IV.) und die mit ihnen kollaborierenden jüdisch-hellenistischen Kreise (besonders die Hohenpriester Jason: 175–172 v., Menelaos: 172–162 v. und Alkimos: 162–159 v.). Die hasmonäischen Hohenpriester-Fürsten reihen sich als Mitverursacher und Verstärker der Spaltungen in die Liste der Schuldigen ein: Jonathan (152–143 v.), Simon (143–134 v.), Johannes Hyrkan I. (134–104 v.) Aristobul I. (104–103 v.), Alexander Jannai (103–76 v.), Hyrkan II. (67.63–40 v.), Aristobul II. (67–63 v.) und Antigonos (40–37 v.)[26].

Die Sache, um die es diesen Machthabern und Würdenträgern ging, war die Einfügung und Konsolidierung des Helle-

[26] Vgl. A. Cody, A History of Old Testament Priesthood, Rom 1969; *Clemens Thoma*, Religionsgeschichtliche und theologische Bedeutsamkeit der jüdischen Hohenpriester von 175–37 v. Chr., BiLi 45 (1972) 4–22.

nismus samt seiner machtpolitischen, religiösen und kulturell-gesellschaftlichen Färbung ins jüdische Volks- und Religionsgefüge[27]. Es ist nicht deutlich, ob die heidnischen Seleukiden oder die jüdischen Progressisten die radikale Hellenisierung zuerst und hauptsächlich forderten[28].

Die frühjüdischen Gruppen sind das Ergebnis des gigantischen Kampfes zwischen nichtjüdischen und jüdischen Hellenisierern einerseits und den traditionsverbundenen jüdischen Antihellenisten. Sie entstanden also nicht aus innerjüdischer Streitsucht.

§ 25 Die frühjüdischen Gruppen sind keineswegs nur negativ als Ausdruck jüdischer Zersplitterung einzustufen. Ihr Widerstand gegen die Hellenisierer und ihr geistig-religiöser Kampf gegeneinander zeitigte u. a. das hoch zu veranschlagende Ergebnis, daß das traditionsverbundene Judentum – welcher Schattierung es auch sein mochte – nicht vom hellenistischen Synkretismus aufgesogen wurde. Antiochos IV. und seine jüdischen Helfer betrieben ihre Hellenisierungspolitik vor allem aus gesellschaftspolitischen und strategischen Gründen. Im Endeffekt kam dies aber auf eine äußerst harte Unterdrückung und Infragestellung der JHWH-Religion heraus.

Der Hellenismus war jene spätantike, religiös und machtpolitisch bestimmte Weltkultur und Zivilisation, deren Hauptzug die gegenseitige Durchdringung verschiedener lokaler Kulturen unter Dominanz der griechischen Denk- und Lebensweise war. Er ließ die traditionellen Religionen so ungestört wie möglich, deutete sie aber im Zusammenhang mit griechischen Denkweisen und Vorstellungen[29]. Die Hel-

---

[27] Die Literatur über die Auseinandersetzung um den Hellenismus in der Makkabäer- und Hasmonäerzeit ist immens. Ihr sind auch die Kommentare zu Dan, Est und 1 und 2 Makk zuzurechnen. Das bedeutendste zusammenfassende Werk der letzten Jahre christlicherseits verfaßte *Martin Hengel,* Hellenismus. Jüdischerseits sind besonders hervorzuheben: *Elias Bickermann,* Der Gott der Makkabäer, Untersuchungen über Sinn und Ursprung der Makkabäischen Erhebung, Berlin 1937 und *V. Tcherikover,* Hellenistic Civilisations and the Jews, Philadelphia 1959.

[28] Vgl. dazu *Elias Bickermann,* Op. cit. (Anm. 27) und *Isaak Heinemann,* Wer veranlaßte den Glaubenszwang der Makkabäer, MGWJ 82 (1938) 145–172.

[29] Vgl. *P. Grimal,* Der Hellenismus und der Aufstieg Roms. Die Mittelmeerwelt im Altertum II, Frankfurt 1965, bes, 210 f.

lenisierer wollten JHWH auf die gleiche Stufe mit dem syrischen Himmelsgott (vgl. Dan 9,27) und dem griechischen Zeus (vgl. 1 Makk 1,41–64; 2 Makk 6,1 f.; Ap 1,113) stellen. Damit trafen sie auf einen entscheidenden Punkt der israelitisch-jüdischen Gottesverehrung. Schon in vordavidischer Zeit, vor allem aber seit dem 9./8. Jahrhundert v. Chr. war der Kampf gegen Religionsvermischung (Synkretismus), Göttervermischung (Baalisierung, Theokrasie) und Kultvermischung (Polylatrie) ein Hauptthema der Auseinandersetzung innerhalb des Gottesvolkes und die eigentliche Veranlassung für die Absonderung von den Völkern (vgl. Ri 9; das Deuteronomium, Hos 2,18; 1 Kön 17–18 u. ö.). Der jüdische Nonkonformismus – bzw. die jüdische Hartnäckigkeit – stützt sich wesentlich auf die Exklusivität, Singularität und Eiferheiligkeit JHWHs sowie auf JHWHs Forderung eines speziellen, unvermischbaren Kultes (Monolatrie). Damit ist das Judentum ein ragendes Zeichen gegen billige und vorschnelle religiöse Ökumenismen. Religiöse Einheit darf nicht mit Nivellierung, Preisgabe entscheidender Glaubensgrundlagen und Uniformierung verwechselt werden.

§ 26 Aus der Zeit kurz vor der Abspaltung des Frühjudentums in sich konkurrenzierende und bekämpfende Gruppen – etwa zwischen 170 und 150 v. – taucht eine Bezeichnung auf, die bereits auf gewisse Polarisierungen hinweisen könnte. In den Makkabäerbüchern werden im Zusammenhang mit dem Hohenpriester Alkimos (162–159 v.) und Judas Makkabaeus (gest. 160 v.) *Asidäer* (Asidaioi) erwähnt (1 Makk 2,42; 7,13 f.; 2 Makk 14,6). Es handelt sich dabei um eine Gräzisierung des aramäisch/hebräischen Ausdrucks *ḥasîdajje'/ḥasîdîm*. Er bedeutet: die Frommen.

Die «Frommen» als Gruppen der vor- und frühmakkabäischen Zeit scheinen auch im rabbinischen Schrifttum auf. Sie werden dort «die frühen Frommen», «die frühen Weisen» oder «die Männer der großen Versammlung» genannt (mBer 5,1; Av 1,1; bBer 26b; 33a; bMeg 18a; bYom 69b u. ö.). Das rabbinische Schrifttum zeichnet sie als Gruppen von gottesfürchtigen und weisen Männern, die ihr Leben der Deutung und Aktualisierung der Schrift (Midrasch und Halacha) und der Fundierung und Ausgestaltung des jüdischen Gebetslebens widmeten. Sie standen mit ihrer Tätigkeit in

der Gefolgschaft der biblischen Gestalten Esra und Nehemia, die um 450 v. Chr. lebten.

Die «Frommen» der Makkabäerbücher sind sehr wahrscheinlich mit den im Danielbuch erwähnten «Verständigen», «Einsichtigen», «Strauchelnden» und «Verursachern der Gerechtigkeit» (Dan 11,33 f; 12,3) identisch. Diese Gruppen waren von akuter Erwartung auf die bald hereinbrechende Endherrschaft Gottes erfüllt.

Obwohl es also zwei verschieden motivierte Richtungen von Frommen gab, die Schriftdeuter und Begründer der Gebetsordnung einerseits und die erregten Erwarter des baldigen Eschatons andererseits, ist keine Polemik zwischen ihnen feststellbar. Sie hatten sogar die gleiche Gruppenbezeichnung. Diese Frommen mit ihrer friedlichen Zweipoligkeit bilden den unmittelbaren Mutterboden der späteren sich mehr oder weniger gegenseitig ausschließenden frühjüdischen Gruppen.

3. Einteilungen und Gruppenziele im allgemeinen

§ 27 Die Pharisäer, Sadduzäer, Essener, Zeloten, Sikarier, Qumranleute und Apokalyptiker waren keine gleichgearteten frühjüdischen Gruppierungen. Man würde sie nivellieren, wenn man sie unter einem und demselben Titel anführen würde. Sogar Josephus Flavius, der Pharisäer, Sadduzäer und Essener mit Absicht simplifizierend unter die Begriffe «Sekten» und «philosophische Schulen» bringt (Bell 2,119; Ant 18,11), gesteht im Falle des Zelotengründers Judas Galilaeus, dieser habe «eine eigene Sekte» ins Leben gerufen, «die den übrigen Sekten in nichts glich» (Bell 2,118). In der heutigen Forschung gilt der Begriff «Religionsparteien» für alle Gruppierungen als günstig[30]. Aber auch dieser Begriff stimmt nur dann mit den historischen Gegebenheiten überein, wenn er in Zusammenhang mit den Veranlassungen zu den Grup-

[30] Zur Gesamtproblematik der jüdischen Religionsparteien im Zeitalter Jesu vgl. u. a. *Günther Baumbach*, Jesus von Nazareth im Lichte der jüdischen Gruppenbildung, Berlin 1971; *Martin Hengel*, Hellenismus; *Maier/Schreiner*, Literatur; *Kurt Schubert*, Die jüdischen Religionsparteien in neutestamentlicher Zeit, SBS 43, Stuttgart 1970.

pengründungen, den Gruppenzielen und Gruppentheologien gebracht wird.

§ 28 Man teilt die jüdischen Religionsparteien, die in der Zeit zwischen der makkabäisch-hasmonäischen Periode bis 70 n. Chr. existierten, am besten nach bestimmten Stichworten ein. Die wichtigsten Stichworte für die Gruppeneinteilung lauten: *Hellenismus* (jüdischer und nichtjüdischer), *Engagement* für das religiös-politische Wohl des jüdischen Volkes und *Endherrschaft Gottes*. Es ist zu fragen, wie die einzelnen Gruppen sich zu dem mit diesen Stichworten Gemeinten verhielten. Um ein möglichst vollständiges Bild der damaligen Eigenwege und Spannungen anzudeuten, werden auch Einzelpersönlichkeiten (z. B. Philo) und Familien-Clans (die Tobiaden und Oniaden) zur Zeit der vor- und frühmakkabäischen Zeit in die nachfolgenden Schemata einbezogen.

§ 29 a) Verhältnis zum Hellenismus

Hellenismus

Hellenismusfeinde: Henoch- und Danielapokalyptiker, Qumranleute, frühe Makkabäer, Leontopolispriester, Aufstandsgruppen des 1. jüd. Krieges gegen Rom.

Hellenismusfreunde: hellenistische Hohenpriester (Jason, Menelaos, Alkimos), hasmonäische Hohenpriester (bes. Simon, Aristobul I. und Alexander Jannai)

Hellenismuspolitiker: Tobiaden und Oniaden

Vertreter des Abstandes und der Zwischenpositionen: Pharisäer, Sadduzäer, Philo v. Alexandrien, Josephus Flavius, evtl. Essener

Der Ausdruck «Hellenismuspolitiker» kann zu Mißverständnissen Anlaß geben. Gemeint sind damit angesehene und mächtige Familien, die den Kampf zwischen Freunden und Feinden der Hellenisierung Palästinas und den Kampf zwischen den nichtjüdischen Machthellenisten um Palästina (Seleukiden und Ptolemäer) für die Stärkung ihrer eigenen Positionen auszunützen versuchten. Die Tobiaden wurden im 3./2. Jahrhundert von den Ptolemäern gegen die Seleukiden unterstützt, scheiterten aber beim Regierungsantritt des Antiochos IV. Die Oniaden waren eine konservative, den Hellenismus ziemlich ablehnende Hohenpriesterfamilie.

Sie ließen sich ebenfalls in den Machtstreit zwischen Ptolomäern und Seleukiden ein und scheiterten daran unter der Regierungszeit des Antiochos IV.[31].

Auch die übrigen Untereinteilungen sind durchaus problematisch. Es besteht z. B. ein großer Unterschied zwischen der Einstellung der Pharisäer und Philos zum Hellenismus. Für Philo war die «Herstellung einer Synthese zwischen griechischer Kultur und jüdischer Frömmigkeit»[32] eine Lebensaufgabe. Unter der Voraussetzung, daß seitens des römischen Machthellenismus Judenpogrome und allgemein verpflichtende Kaiserkulte unterlassen würden, hielt er eine Koexistenz zwischen Judentum und Hellenismus möglich und wünschenswert. Die Pharisäer dagegen hatten weder für den heidnischen noch für den jüdischen Hellenismus irgendwelche Sympathien. Sie ließen sich aber andererseits nicht dazu herbei, sich im Hellenismusstreit zu engagieren. Insbesondere ist auch auf die vielen «jüdischen Graecopalästinenser» hinzuweisen, die Palästina von ca. 200 v. Chr.–70 n. Chr. bevölkerten. Ihre Weltanschauung bestand aus abgeschliffenen hellenistischen Blickpunkten, die mit ebenfalls gemilderten, traditionell jüdischen Lebenspraktiken eine Verbindung eingegangen waren[33]. Der hier aufgestellte Schema weist also nur im allgemeinen auf Haupttendenzen der Religionsparteien, Familienclans und bestimmter Einzelpersönlichkeiten hin.

§ 30 b) Engagement für das religiös-politische Wohl des jüdischen Volkes

Engagement

offizielles Frühjudentum: Hasmonäer, Herodes-Dynastie, Sadduzäer, Pharisäer

abseits stehendes Frühjudentum: verschiedene apokalyptische Gruppen und Zirkel, Essener, 'Amme ha-'Ares, Judenchristen

---

[31] Vgl. *Kurt Schubert,* Die Kultur der Juden, Israel im Altertum, Frankfurt 1970, bes. 145–158.

[32] *Isaak Heinemann,* Philons griechische und jüdische Bildung, Hildesheim (Nachdr.) 1962, 574.

[33] Zu den Graecopalästinensern, die einen abgestumpften Hellenismus vertragen vgl. *Hengel,* Hellenismus, 193 f., sowie *H. H. Ben-Sasson (Hrsg.),* History of the Jewish People, Bd. 1, The Ancient Times, Tel Aviv 1969, 242 f.

separatistisches Frühjudentum: Qumranleute gnostisierende jüdische Zirkel, evtl. Leontopolispriester

militant-anarchistisches Frühjudentum: Aufstandsgruppen des 1. jüd. Krieges gegen Rom (66–73 n.)

An dieser Einteilung ist besonders zu beachten, daß die Essener als abseits stehende, die Qumranleute hingegen als separatistische frühe Juden bezeichnet werden. Unter separatistischen Juden werden hier solche verstanden, die ihre Gruppe als allein wahre Repräsentation Israels, die übrigen frühjüdischen Gruppen dagegen als verderbt und abgefallen betrachteten. Diese exklusive Selbsteinschätzung ist uns nur im Falle der Qumranleute deutlich überliefert. Bei den Leontopolispriestern kann sie vermutet werden[34]. Im Gegensatz zur Mehrheit der Qumranforscher der ersten Stunde ist man heute geneigt, die von Josephus (Ant 18,18–22; Bell 2,119–160) und Philo (Quod omnis probus liber sit 75–91) geschilderten Essener von den Qumranleuten möglichst zu unterscheiden. Die Essener des Josephus und Philos hatten wohl kein separatistisches Selbstbewußtsein. Sie standen aber dem Jerusalemer Kult reserviert gegenüber. – Falls es schon vor 70 n. Chr. gnostisierende frühjüdische Kreise gab, dann wurden diese wohl von andern Gruppen in die Separation gedrängt. Ihr Israelbewußtsein spielte dabei kaum eine Rolle.

Unter dem offiziellen Frühjudentum haben wir die an der innerjüdischen Selbstverwaltung und der National- und Religionspolitik teilnehmenden Gruppen zu verstehen. Vor den Aufstandsjahren 66–73 n. Chr. bildeten die Sadduzäer und Pharisäer zusammen mit den jeweiligen Herrscherhäusern (Hasmonäer und Herodianer) und deren Parteigängern das offizielle Frühjudentum. Im Hohen Rat sowie in den Vorzimmern der jüdischen und der römischen Statthalter konnten sie ihren Einfluß beschränkt geltend machen.

Die Aufstandsgruppen des jüdischen Krieges (66–73 n.) waren nicht einfach, wie dies Josephus Flavius feindselig

[34] Diese Vermutung entspricht dann der historischen Wirklichkeit, wenn der von Onias IV. um 160 v. in Leontopolis begründete Tempel als endzeitliche Erfüllung von Jes 19,19 betrachtet worden ist. Die Errichtung eines Konkurrenztempels zu Jerusalem deutet jedenfalls auf ein Exklusivitätsbewußtsein der Leontopolispriester hin; vgl. Ant 13,62–72; Bell 7,431 f.

schildert, Tyrannen, Räuber und Volksfeinde (vgl. Bell 1,10; 2,411; 7,4 u. ö.). Sie wollten vielmehr, wie dies unser Schema zeigt, zum endgültigen *Wohl* des Volkes ihre Waffe schwingen. Sie wollten das Volk von Frevlern und Unterdrückern befreien und es so zur endzeitlichen Freiheit und Reinheit führen. Ihr Freiheits- und Reinheitsideal hatte messianische Hintergründe. Schlußendlich trieben sie allerdings das jüdische Volk in die Katastrophe der Eroberung Judaeas und Jerusalems, der Tempelzerstörung, der Dezimierung des Judentums und der Verbannung vieler Übriggebliebener[35].

§ 31 c) Erwartung der Endherrschaft Gottes (basileia)

Erwartung

Verfechter der Naherwartung: Daniel- und Henochapokalyptiker, verschiedene messianisch-esoterische Kreise, die Qumranleute, die Aufständischen des 1. jüdischen Krieges gegen Rom, evtl. die Leontopolispriester

Verfechter der Fernerwartung: Pharisäer, Sadduzäer, Philo

Diese Unterscheidung ist von höchstem religionsgeschichtlichem und theologischem Gewicht. Von der Makkabäerzeit an wurde der Glaube an das Kommen der Endherrschaft Gottes zur ähnlich entscheidenden und die Geister scheidenden Frage, wie dies in der früheren alttestamentlichen Zeit die Forderung nach der exklusiven Anerkennung JHWHs (Monojahwismus) gewesen war. In der Folgezeit standen ziemlich alle Unruhen, die von religiösen Juden inszeniert wurden, mit erregten, endzeitlichen Erwartungen bzw. mit endzeitlicher Ungeduld im Zusammenhang (§§ 215–219). Im Zusammenhang mit der Religionsnot im Gefolge seleukidischer, hasmonäischer und römischer Zwangsmaßnahmen schlossen sich in frühjüdischer Zeit viele Apokalyptiker und Esoteriker zu inoffiziellen Zirkeln zusammen. Sie wollten ihre erregte Naherwartung in Gemeinsamkeit und Zurückgezogenheit durchstehen.

---

[35] Das führende Werk über die jüdische Aufstandsbewgung ist nach wie vor *Martin Hengel*, Die Zeloten, Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Leiden 1961, Nachdr. mit Ergänzungen 1976.

Die Pharisäer traten im Gegensatz zu den Apokalyptikern, Esoterikern und radikalen Aufständischen nicht unter dem Zeichen der Naherwartung in die Geschichte ein. Ihnen lagen bibeldeutende, weisheitliche und halachische Überlegungen im Dienste eines ruhigen, offenbarungskonformen Lebens näher als die eventuell bald kommende Herrschaft Gottes. Sie wollten nicht nur über das Eschaton reflektieren, sondern auch über die Möglichkeiten des irdischen Weiterbestandes des Judentums (vgl. § 124). Gelegentlich wurden sie allerdings auch vom Fieber der Naherwartung ergriffen[36]. Die Sadduzäer standen auf derselben Linie wie die Pharisäer. Ihnen brannten aber die Probleme der konkreten Zusammenarbeit mit den römischen Besatzern hauptsächlich auf den Nägeln. Sie konnten daher keine auf die Bibel bezogene Gelehrtentradition schaffen.

4. Gruppen und Ideen, die besonders bedeutsame Nachwirkungen und Weiterentwicklungen im Judentum und Christentum erfuhren

§ 32 Die Ideen und Impulse, von denen die verschiedenen frühjüdischen Gruppen geprägt waren, konnten weder innerhalb der Gruppen konserviert werden noch ließen sie sich in stets gleicher Weise verkünden. Als besonders dynamisch und diffusiv erwiesen sich *apokalyptische Strömungen und Vorstellungen, Messiaserwartungen* sowie *weisheitlich-gesetzliche Gedankengänge und Lebensweisen.* Sie wurden später zu geistigen Grundkräften des Christentums und des Judentums. Weder das Christentum noch das Judentum können ohne sie begriffen werden. Apokalyptik, Messianismus und weisheitliche Gesetzlichkeit dürfen keinesfalls als bloße vorchristliche Phänomene abgetan werden. Ebenso unmöglich ist es, etwa die Apokalyptik einzig ins Vorfeld des Christentums hineinzuschieben, und das weisheitlich-gesetzliche Denken nur im Judentum weiter gepflegt zu sehen[37]. Diese einseitigen Zu-

[36] Vgl. *Clemens Thoma,* Der Pharisäismus, in *Maier/Schreiner,* Literatur 254—272.

[37] In der jüdisch-apologetischen Literatur war die Tendenz, weisheitliche, gesetzliche und rationale Elemente einseitig dem Juden-

teilungen waren allzu einfache, oft von Voreingenommenheit diktierte Klischees vergangener Forschergenerationen.

a) Apokalyptik, Apokalyptiker, Apokalypsen

§ 33 In den letzten Jahren gehörte es schon fast zum guten Ton, wissenschaftliche Abhandlungen über die Apokalyptik mit einem Zitat zu beginnen, aus dem klar werden sollte, wie unklar alles auf diesem Gebiete sei. Man verwies z. B. auf den Satz des Gerhard von Rad: «Wer den Begriff Apokalyptik verwendet, sollte sich der Tatsache bewußt bleiben, daß es bisher noch nicht gelungen ist, ihn auf befriedigende Weise zu definieren»[38]. Ebenso beliebt ist der noch lapidarere Satz von H. D. Betz: «Was Apokalyptik ist, ist umstritten»[39]. Wenn man sich nicht einbildet, den (apokalyptischen) Stein der Weisen gefunden zu haben, sind derartige Einleitungszitate zur Absicherung nachfolgender Thesen notwendig, da die Apokalyptik eine äußerst vielfältige, komplizierte und oft gegensätzlich interpretierte Problematik ist.

§ 34 In der Apokalyptikforschung wurden schon viele Wege eingeschlagen, die sich schließlich als Sackgassen herausstellten.

Der in der JohApk 1,1 sich findende Begriff «apokalypsis»: Enthüllung, Offenbarung, ist zur Erhellung des Gesamtphänomens der Apokalyptik nicht geeignet. Die Johannesapokalypse stellt ja nur eine der vielen Ausformungen der Apokalyptik dar. Die Hauptmasse an apokalyptischem Schrifttum findet sich weder im Neuen noch im Alten Testament,

---

tum (im Gegensatz zum Christentum) zuzuschreiben, besonders seit der Zeit der Aufklärung vorherrschend. Vgl. u. a. *Moses Mendelssohn*, Schriften zur Philosophie, Ästhetik und Apologetik, Bd. II, hrsg. v. Moritz Brasch, Hildesheim 1968; *Max Wiener*, Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation, Berlin 1933. Kritisch setzte sich neuerdings z. B. Moshe Schwarcz mit diesen Tendenzen auseinander: «Jewish Thought and General Culture» (hebr.), Tel Aviv 1976.

[38] Theologie des Alten Testaments, München [4]1964, 315; vgl. *Johann M. Schmidt*, Die jüdische Apokolyptik, Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran, Neukirchen 1969, 312.

[39] Zum Problem des religionsgeschichtlichen Verständnisses der Apokalyptik, ZThK 63 (1966) 391—406; zit. 392; vgl. *Karlheinz Müller*, Die Ansätze der Apokalyptik, in: *Maier/Schreiner*, Literatur, 31—42; zit. 31.

sondern im Frühjudentum und später im jüdischen Mittelalter[40].

Ebenfalls als methodischer Irrweg ist der Versuch zu bezeichnen, die apokalyptische Literatur systematisch zu lesen, und dann aus der Fülle des Gelesenen Wesensmerkmale der Apokalyptik heraus zu destillieren. Ganz so plump wird zwar heute nicht vorgegangen. Man zieht religions- und traditionsgeschichtliche Momente in Rechnung. Aber immer noch werden die apokalyptischen «notae» *zu früh* aufgestellt, so daß sie zu unsachgemäßen Abstraktionen werden.

Als Beispiel können die Merkmale der Apokalyptik gelten, die J. Lindblom aufgestellt hat. Es sind dies folgende: Transzendentismus, Mythologismus, kosmologische Ausrichtung, pessimistische Geschichtsbetrachtung, Dualismus, Einteilung der Zeit in Perioden, Lehre von den zwei Äonen, Zahlenspielerei, Pseudo-Ekstase, künstlicher Anspruch auf Inspiration, Pseudonymität und Geheimkunde[41].

Schon aus dieser Wortwahl ist ersichtlich, daß Lindblom zu einem abwertenden Urteil gegenüber der Apokalyptik neigt. Seine Kritiker haben dies bemerkt und außerdem darauf hingewiesen, daß hinter Lindbloms Charakterisierungen keine Rücksicht auf religionsgeschichtliche Gegebenheiten waltet. H. H. Rowley versuchte in betontem Gegensatz zu Lindblom die Frage nach den charakteristischen Merkmalen möglichst aus dem Spiel zu lassen und statt dessen historischen und literarkritischen Analysen nachzugehen. Aber auch er stolperte über eine Voreingenommenheit. Nach ihm gibt es nur zwei wirklich bedeutsame Apokalypsen, nämlich das Danielbuch und die Johannesapokalypse. Alle andern zwischentestamentlichen und kurz-nachneutestamentlichen Apokalypsen seien entweder mehr oder weniger mißglückte Imitationen dieser beiden kanonischen Apokalypsen oder sie seien einfach unbedeutende literarische Produkte[42]. Selbstverständlich werden bei Rowley die übrigen biblisch-apoka-

---

[40] Wichtige mittelalterliche jüdische Apokalypsen wurden neuerdings herausgegeben von *Jehuda Eben-Schmuel*, Midreše ge'ûllah, Jerusalem [2]1968.

[41] Die Jesaja-Apokalypse, Lund 1938; vgl. S. 102.

[42] Apokalyptik, Ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit, Einsiedeln [3]1965, bes. 47—50. 112—122.

lyptischen Kurzpassagen nicht von dieser Abwertung mitbetroffen; er will ja die kanonische Apokalyptik vor Abwertung schützen.

Bei Josef Schreiner ist von solchen Voreingenommenheiten nichts mehr zu merken. Andererseits aber hat er von seinen Forschervorgängern die Vorliebe für eine frühzeitige Aufstellung apokalyptischer «notae» geerbt[43]. Entscheidende religionsgeschichtliche Bemerkungen fallen auch bei ihm oft erst in den Seiten nach der Darstellung der apokalyptischen Merkmale.

§ 35 Nach Johann M. Schmidt ist «das Problem der Apokalyptik» das «Methodenproblem». Er stellt resigniert fest, die bisher verwendeten «theologischen Basen» hätten sich «für eine sachgerechte geschichtliche Würdigung der jüdischen Apokalyptik letztlich nicht als tragfähig» erwiesen ... «Es bedarf neuer Ansätze, um sowohl die geschichtlichen Aussagen und Urteile zu überprüfen als auch diese Ergebnisse theologisch auszuschöpfen. Sie sind am ehesten in der religions- und traditionsgeschichtlichen Richtung vorhanden; sie müssen aber ausgebaut und vor allem von allen Mängeln der konkreten historischen Ergebnisse wie auch der allgemeinen theologischen Konzeption befreit werden»[44].

Man sollte sich jedenfalls in der gegenwärtigen Forschung im Sinne Schmidts vornehmen, ein besonderes Augenmerk auf religions- und traditionsgeschichtliche Aufhellungen zu werfen, *bevor* man theologische (inklusive christologische) Spekulationen anstellt.

Das hermeneutische Vorfeld der Apokalyptikforschung beginnt dort, wo man seinen weltanschaulichen Standpunkt der Apokalyptik gegenüber zum Ausdruck bringt. Schmidt zählt folgende hermeneutische Fragen auf: «... die Frage nach dem Ende Israels, die Frage nach dem geschichtlichen Verhältnis zwischen Israel und dem Christentum sowie schließlich die Frage nach den weltweiten geschichtlichen Zusammenhängen der israelitisch-jüdischen wie der christlichen Religion»[45]. In der Tat entgeht vor allem die außerkanoni-

[43] *Josef Schreiner*, Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik, Eine Einführung, München 1969, 73—110; ders.: Die apokalyptische Bewegung, in: *Maier/Schreiner*, Literatur, 214—253.

[44] Op. cit. (Anm. 38) 312 f.

[45] Op. cit. (Anm. 38) 308.

sche jüdische Apokalyptik nur dann einer apriorischen Abwertung als epigonenhafte Prophetie, Pseudomystik, Phänomen der Erstarrung, Überwucherung etc., wenn die wissenschaftlichen Autoren eine großzügige Israeltheologie besitzen, Judentum und Christentum nicht unnötig gegeneinander ausspielen und die jüdisch-christliche Offenbarung nicht in unüberbrückbaren Gegensatz zu den außerbiblischen Bereichen setzen. Wer annimmt, Israel sei zur Zeit des babylonischen Exils, zur Zeit Esras/Nehemias oder zur Zeit der Zerstörung des zweiten Jerusalemer Tempels erstarrt oder abgestorben, wird die frühjüdische Apokalyptik nur als Zerfallsprodukt werten. Er wird dann auch religionsgeschichtlich nicht mehr solide arbeiten können.

§ 36 Apokalyptik war von allem Anfang an eine literarische (Rahmen-)*Gattung* und eine jüdisch-religiöse *Weltanschauung* (Beurteilung kosmischer, geschichtlicher, übergeschichtlicher und nachgeschichtlicher Gegebenheiten und Vorstellungen). Dieser auf verschiedenen Ebenen gelagerten und doch vielfältig miteinander verzahnten Zweiheit muß bei der Beurteilung und Klassifizierung der Apokalyptik Rechnung getragen werden. Andernfalls verrastert man die Apokalyptik statt sie zu analysieren. Die Gattung Apokalyptik bildete sich in einer bestimmten Zeitepoche und unter besonderen religiös-völkischen Bedrängnissen und entsprechenden Reaktionen bzw. Beurteilungen der Lage allmählich heraus. Erst aus dem Zueinander von Beobachtungen auf geschichtlicher und religiöser Ebene kann sich ein Verständnis für die Apokalyptik im allgemeinen und für einzelne Apokalypsen ergeben.

§ 37 Apokalyptik (als Weltanschauung) war von den Anfängen in frühjüdischer Zeit an zunächst eine religiöse *Zeit- und Geschichtsschau*. Dieses Charakteristikum haftete ihr auch später – zur Zeit des Neuen Testamentes, in rabbinischer Zeit, im Mittelalter und in der Neuzeit – unter gewandelten Verhältnissen an. Als Zeit- und Geschichtsschau war sie von einer früher nicht gekannten Vielseitigkeit, Totalität und Radikalität geprägt. Aus der apokalyptischen Beurteilung der das frühe Judentum bedrückenden Weltmacht und der innerjüdischen Zustände wurde der Schluß gezogen, die Welt stehe unmittelbar vor dem *letzten Umbruch der Zeiten* und der in diesem Zusammenhang herein-

brechenden *Endherrschaft von Gott her* (Basileia tou theou; vgl. Dan 2,34 f.44). Die herrschende Weltmacht gebärde sich durch Gotteslästerung und Bedrückung des Volkes Gottes unüberbietbar frevelhaft. Die innerjüdische Realität sei ebenfalls von Frevlern gerade der höchsten Würdenträger, denen der Kult Israels übertragen sei, allzu überwiegend verderbt und gottfeindlich (vgl. Dan 9,24–27). Das Gebaren der bedrückenden Weltmacht und vieler Abgefallener bzw. Gesetzloser aus dem Volk Gottes weise untrüglich auf das Zusammenbrechen dieser Weltzeit und das Erscheinen der kommenden Gottesherrschaft hin. Es gehe darum, die wenigen Getreuen in ihrer Treue zu stärken und zum weiteren Ausharren zu motivieren. Vor allem seien sie gegenüber der überall grassierenden Metastase der Verderbnis zu schützen und möglichst zu immunisieren. Im Bewußtsein der gottgewollten vollen Verantwortung für ganz Israel, ja für die ganze Welt, nahm der Apokalyptiker in drohendem, beschwörenden und ermunternden Ton seine universal-heilsgeschichtliche und endzeitlich zugespitzte Verkündigung auf sich.

Im Gegensatz zu den Mächtigen dieser Welt und den mit ihnen um Macht und Fortschritt feilschenden Juden weiß der Apokalyptiker «um das Ziel der Zeiten, um die Vollendung der Geschichte. Auch das noch Ausstehende der Geschichte wurde ihm offenbart. So steht er schon jetzt proleptisch am Ende der Geschichte, kann sie ganz überblicken und im Lichte des Zukünftigen auch das Vergangene verstehen, deuten und als notwendigen Schritt zum festgesetzten Ziel der Zeiten hin verständlich machen»[46].

Die Apokalyptik ist also zunächst eine engagierte, ja äußerst erregte Zeit- und Geschichtsbeurteilung im Hinblick auf die nahende, alle Zeiten und Perioden überbietende Endherrschaft Gottes. Sie ist ein Ausdruck einer Weltanschauung, nach der die bald kommende Endherrschaft Gottes der Angelpunkt und das Maß alles Handelns und Überlegens sein soll. Alle Ereignisse, Verdienste und Abirrungen in Vergangenheit und Gegenwart seien im Lichte der Endherrschaft Gottes und der ihr Kommen anzeigenden und begleitenden Ereignisse zu wägen (vgl. § 29–32).

[46] *Walter Schmidthals*, Die Apokalyptik, Einführung und Deutung, Göttingen 1973, 13.

§ 38 Man würde der frühjüdischen und der späteren Apokalyptik nur zum Teil gerecht werden, wenn man ihr Proprium *einzig* in der eben umschriebenen «vehemente(n) Eschatologisierung des Verständnisses der eigenen Geschichte» bzw. in der «Eschatologisierung des Geschichtsbewußtseins»[47] sehen würde. Eine solche Einseitigkeit hätte u. a. zur Folge, daß man innerhalb des Alten Testamentes kaum noch Grenzen zwischen Apokalyptik und Nichtapokalyptik ziehen könnte. Alle Stellen, in denen z. B. von dem auf Zukunft hin wirkenden Gott Israels die Rede ist (Jes 46,10 u.ö.) müßte man dann mehr oder minder als apokalyptisch charakterisieren. Noch entscheidender dagegen spricht die Tatsache, daß in der frühjüdischen Apokalyptik zwar sehr oft vom nahen Eschaton die Rede ist, daß aber relativ wenige Prophezeiungen im strengen Sinn vorkommen. Eine Prophezeiung im eigentlichen Wortsinn findet sich in Dan 9,2:

«Im ersten Jahre seiner (scil. des Darius) Regierung suchte ich, Daniel, in den Schriften nach Aufklärung über die Zahl der Jahre, die – entsprechend dem Worte JHWHS an den Propheten Jeremia – sich an den Trümmern Jerusalems erfüllen sollten, nämlich 70 Jahre.»

In Dan 9,24–27 werden dann die vom Verfasser des Danielbuches angezogene Jeremia-Zitate (Jer 25,11 f.; 29, 10–14) in dem Sinne gedeutet, daß mit der Vernichtung des Tempelfrevlers Antiochos IV. das endgültige Ende der Geschichte anhebe (vgl. auch Dan 7,25; 8,14; 12,7). Die Annahme, die Weltgeschichte dauere siebzig Jahr-Perioden bzw. siebzig Generationen von Menschen, findet sich auch in der Henoch-Apokalyptik. Ein Abschnitt aus dem äthiopischen Henoch[48], die wohl eine ältere Tradition hinter sich hat als die angezogene Danielstelle, lautet:

«Wenn sich ihre Söhne (scil. die Nachkommen der gefallenen Engel und der schönen Menschentöchter, vgl. Gen 6, 1–4) gegenseitig erschlagen haben, und wenn sie (scil. die Väter) den Untergang ihrer Geliebten gesehen haben werden, dann binde sie (= Befehl Gottes an den Engel Michael)

[47] Diese Begriffe wurden von *Karlheinz Müller* vorgeschlagen: In seinem für die Apokalyptikforschung bedeutsamen Artikel: Die Ansätze der Apokalyptik, in: *Schreiner/Maier*, Literatur, 31–42, zit. 32.39.

[48] Vgl. *Milik*, Enoch 22–41.

für siebzig Generationen in die Erdschluchten, bis zum Tage des Gerichts und der Vollendung (syntelesmon), bis vollzogen sein wird das Urteil aller Zeiten und Zonen» (äthHen 10,12).

Das Nichteintreffen der Daniel- und Henochprophezeiung markierte fürs erste keineswegs eine fundamentale Krise der apokalyptischen Bewegung. Der nachdanielische qumranische Habakuk-Kommentar zeigt, daß die Jeremia-Stellen (Jer 25,11 f.; 29,10–14) nicht die einsamen Stützen für die Annahme des unmittelbar bevorstehenden Eschatons waren. Für den qumranischen Kommentator und auch für spätere Apokalyptiker spielte z. B. Hab 2,3 («Denn auf eine festgesetzte Zeit geht die Schauung. Sie eilt der Erfüllung zu und wird nicht trügen. Falls sie auf sich warten läßt, dann hoffe darauf. Sie kommt ja sicher und bleibt nicht aus») eine wichtigere Rolle. Unter Berufung auf Hab 2,3 konnten die erwarteten Endereignisse jeweils mit relativ leichter Hand neu angesetzt werden. Damit soll nicht verneint werden, daß das dauernd anstehende Problem der Parusieverzögerung bisweilen für die Apokalyptiker härteste pastorale und gruppenpsychologische Belastungen nach sich zog[49].

§ 39 Die Apokalyptiker suchten nicht nur mit heils- und unheilsgeschichtlichen Verkündigungen eine umfassende und intensive Gegenbasis gegen Invasoren und Frevler und ein solides Fundament für Schwankende und Treugebliebene zu schaffen. Ebenso umgreifende und feste Fundamente versuchten sie auf spiritueller und religionspraktischer Ebene zu legen. Das zweite Proprium der Apokalyptik neben und im engen Zusammenhang mit der Endgeschichtsschau kann man mit dem Stichwort *Esoterik* andeuten.

Unter *Esoterik* (Innen-Lehre, Innen-Praxis) versteht man Lehren und Lebensäußerungen, die nur *gruppenintern* entwickelt und gepflegt werden. Diese Theorien und Praktiken stellen innerhalb der betreffenden Gruppe nicht bloße Beliebigkeiten und Möglichkeiten dar, sondern sind Richtlinien autoritativen und damit intern-verpflichtenden Charakters.

[49] Zum Problem der Belastungen infolge der Parusieverzögerungen vgl. *Maier*, Religion 27.37–42. Eine Interpretationsgeschichte von Hab 2,3 bietet *A. Strobel*, Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem. Auf Grund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2,2 ff., Leiden 1961.

Insofern die Apokalyptik auch esoterisch ist, kann man sie *als inneres Experiment ins Unmeßbare hinein* bezeichnen. Was damit gemeint ist, kann aus einem Mischna-Satz deduziert werden, der sich gegen überwuchernde Spekulationen und Praktiken im Zusammenhang mit Proto- und Metahistorie sowie mit Himmels- und Unterweltsmächten wendet:

«Jeder, der über vier Dinge für sich nachgrübelt – nämlich was oben, was unten, was vorne und was rückwärts ist –, für den wäre es besser, er wäre nicht geboren worden» (mHag 2,1).

Diese Abwehrformel trifft in polemischer Verzerrung neben der Gnosis auch die Apokalyptik. In zwei Hauptrichtungen versuchten die Apokalyptiker das Experiment bzw. den Weg ins Unmeßbare hinein zu wagen: Nach vorn, ins Eschaton, und nach oben, in die himmlische Transzendenz. Da jedoch das Eschaton nicht ohne Rückgriff auf die Anfangszustände der Welt (rückwärts) geschildert werden konnte, und da dem himmlischen Bereich nach apokalyptischer Sichtweise auch eine dämonische Sphäre (unten) entsprach, kann man von einer vierfachen Tendenz ins Unmeßbare hinein sprechen: nach oben, unten, vorn und rückwärts.

§ 40 Das Wagnis der Apokalyptiker, nach vorn ins Eschaton vorzudringen, war vom Versuch begleitet, dieses Eschaton anhand der Urzeit Israels oder der Welt deutlich werden zu lassen, Laut äthHen 1,3–9 schaute der vorsintflutliche Henoch eine endzeitliche Theophanie vom Berg Sinai her. Israels Urzeit werde in der Endzeit neu, herrlicher, schrekkenerregender, entscheidender, universal wirklich werden:

«Und der Gott der Welt wird auf dem Berge Sinai die Erde betreten. Er wird von seiner Lagerstatt aus gesehen werden. Er wird auch in der Macht seiner Stärke vom Himmel der Himmel gesehen werden» (V. 4). Diese endzeitliche Sinai-Theophanie werde Welt und Menschen erschüttern, einen Weltzusammenbruch und Weltenbrand herbeiführen. Nach dem kosmischen Bersten und Brennen werde ein Gericht stattfinden. Wenn dann Gott mit seinen Zehntausenden zum Gericht erscheinen werde, sei dies die Stunde des beginnenden endgültigen Glückes der Gerechten.

J. Vander Kam macht im Zusammenhang mit äthHen

1,3–9 auf die Gattung der alttestamentlichen Theophanieschilderungen aufmerksam (Dtn 33,2; Ri 5,4 f.; Jes 63,19 ff.; Mi 1,2–5; Hab 3), denen diese Henochverse nachgezeichnet sind[50]. Die Henochtradition bezieht sich sonst fast immer auf Erzählungen der biblischen Urgeschichte vor Mose, um das Eschaton zu schildern. Besonders beliebt ist der auch in Gen 6 geschilderte Engelabfall, der nach Meinung der Henochtradition zur eigentlichen Ursünde der Menschheit wurde (vgl. äthHen 6,1–6; 15,1–12). Das Eschaton schließe auch ganz speziell die Bestrafung dieser unheilvollen Engel ein (vgl. äthHen 18,13–19,1). Die Erwartung eines eschatologischen Adams in äthHen 90,37 f. gehört ebenfalls in die so aufgefaßte Verbundenheit von Urzeit und Eschaton hinein.

Ebenso wie der Blick und der Schritt *nach vorn* in Richtung zur Metahistorie, war der Apokalyptik auch der Blick und der Schritt *nach oben*, in die göttliche Sphäre, inhärent. Für die frühjüdischen Apokalyptiker und die mit ihnen verwandten Kreise waren nicht einfach die Tora und die Propheten die Lebensnorm. Mindestens ebenso wichtig scheinen ihnen himmlische Tafeln, bzw. himmlische Schriften gewesen zu sein. In Jub 30,23 heißt es:

«Und an dem Tage, da die Söhne Jakobs die Sichemiten töteten (vgl. Gen 34), kam für sie eine Schrift aus dem Himmel, daß sie Gerechtigkeit, Recht und Rache an den Sündern geübt, und es wurde zum Segen aufgeschrieben.»

Nicht nur im Jubiläenbuch, das gegen Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr. anzusetzen ist, kommen Stellen vor, nach denen die guten und schlechten Taten der Menschen in himmlische Bücher eingetragen sind, sondern auch in den älteren Partien des äthiopischen Henochbuches, in deren Abhängigkeit das Jubiläenbuch steht. Andere Stellen gehen noch weiter. Nach ihnen gelten himmlische Tafeln bzw. Bücher als «Grundlagen für den rechten Verlauf der Geschichte, weshalb man es nun für nötig erachtete, sich auch im eigenen Leben nach diesen himmlischen Tafeln zu richten» (vgl. äthHen 81, 1 f.; 93,1 f.; 103,2 f.; Jub 3,31; 4,5.32; TestLev 5,4; TestAss 7,5 u. ö.)[51].

---

[50] *J. Vander Kam*, The Theophanie of Enoch I, 3b–7,9, VT 23 (1973), 129–150.

[51] *Meinrad Limbeck*, Die Ordnung des Heils, Untersuchungen zum Gesetzesverständnis des Frühjudentums, Düsseldorf 1971, 51.

Die Apokalyptiker begnügten sich aber nicht damit, nur zum Himmel, bzw. den himmlischen Gesetzen hinaufzublicken und ihr Leben dementsprechend zu führen. Sie nahmen überdies regelrechte Anläufe, um in die himmlischen Sphären hineinzudringen. Wir lesen in der apokalyptischen Literatur von Visionen, Auditionen, Entrückungen und Himmelreisen.

In diesen Belangen sind die Apokalyptiker Erben frühjüdischer Tempeltheologie, bzw. Tempelmystik oder besser: *Tempelesoterik*. Die von Priestern betriebene Tempelesoterik konzentrierte sich auf den Thron Gottes, wie er sich laut Jes 6 als in den irdischen Tempel hinabragend und den Propheten Jesaja zutiefst affizierend zeigte. Die zweite Grundstelle der Tempelesoteriker war Ez 1, wonach der Priester-Prophet Ezechiel den Thronwagen (Märkabah) Gottes schaute. Man hat sich die esoterische Praxis etwa so vorzustellen, daß die Tempelpriester über dem Tempel – in geheimnisvoller Durchsichtigkeit – den Thron(-Wagen) Gottes sahen, und daß sie ihren Tempeldienst dementsprechend als eine irdisch-himmlische Funktion vollführten[52]. Eine Menge solcher Auffassungen und Traditionen wurde von den Apokalyptikern aufgegriffen und in einen neuen Zusammenhang gestellt. Die Apokalyptiker hatten ein zweifaches Interesse an der Thronwagenvorstellung: zur Darstellung endzeitlicher Gerichtsszenen und zur Darstellung und Legitimierung ihrer Identität und ihres Offenbarungsempfangs. Ein typisches Beispiel einer in priesterlich-esoterischer Diktion geschilderten eschatologischen Gerichtsszene ist Dan 7,9 f.:

«Ich schaute: Siehe es wurden Throne aufgestellt und ein Hochbetagter setzte sich. Sein Gewand war weiß wie Schnee, sein Haupthaar rein wie Wolle. Sein Thron war lodernde Flamme und die Räder daran brennendes Feuer. Ein Feuerstrom ging von ihm aus und ergoß sich daher. Tausendmal Tausende dienten ihm und Zehntausend mal Zehntausende standen vor ihm. Gericht wurde gehalten, und es wurden Bücher aufschlagen» (vergleichbare Texte sind äthHen 46, 1–6; syrBar 51,11).

---

[52] Vgl. u. a. *Johann Maier*, Tempel und Tempelkult, in: *ders./Josef Schreiner*, Literatur 371–390.

Mit den übernommenen priesterlich-traditionellen Märkabah-Motiven konnten die Apokalyptiker auch sich selbst als Offenbarungsempfänger und damit als Offenbarungsautoritäten legitimieren. Sie gaben dadurch ihrer Predigt die denkbar größte Rechtfertigung; äthHen 14,8–25 kann dies illustrieren:

«Mir geschah im Gesichte folgende Erscheinung: Siehe, Wolken luden mich ein im Gesicht, und ein Nebel forderte mich auf. Der Lauf der Sterne trieb und drängte mich, Winde gaben mir Flügel im Gesicht und hoben mich empor. Sie trugen mich hinein in den Himmel. Ich trat ein, bis ich mich einer Mauer näherte, die aus Kristallsteinen gebaut und von feurigen Zungen umgeben war. Ich trat in die feurigen Zungen hinein und näherte mich einem großen, aus Kristallsteinen gebauten Hause ... Seine Decke war wie die Bahn der Sterne und Blitze, dazwischen waren feurige Cherube, deren Himmel aus Wasser bestand. Ein Feuermeer umgab seine Wände, und seine Türen brannten von Feuer. Ich trat ein in jenes Haus ... Da ich erschüttert war und zitterte, fiel ich zitternd auf mein Angesicht und schaute: Siehe, da war ein anderes Haus, größer als jenes. Alle seine Türen standen vor mir offen, und es war aus feurigen Zungen gebaut ... Ich schaute hin und gewahrte darin einen hohen Thron. Sein Aussehen war wie Reif. Um ihn herum war etwas, das der leuchtenden Sonne glich und das Aussehen von Keruben hatte. Unterhalb des Thrones kamen Ströme lodernden Feuers hervor, und ich konnte nicht hinsehen. Die große Majestät saß darauf. Sein Gewand war glänzender als die Sonne und weißer als reiner Schnee. Keiner der Engel konnte in dieses Haus eintreten und sein Antlitz der Herrlichkeit und Majestät sehen. Kein Fleisch konnte ihn sehen ... Ringsherum standen zehntausend mal Zehntausende vor ihm ... Da rief mich der Herr mit seinem Mund und sprach zu mir: Komm hierher, Henoch, und höre mein Wort. Da kam einer von den Heiligen zu mir, weckte mich auf, ließ mich aufstehen und brachte mich bis zu dem Tor. Ich aber senkte mein Antlitz.»

Dieser Text zeigt, daß der Apokalyptiker nicht wähnt, er könne aus eigener Kraft Einblick in die göttlichen Geheimnisse erlangen. Er wird vielmehr in die göttlichen Sphären hinauf katapultiert. Dort trägt ihn die Überzeugung, er

werde allen himmlischen Geistern, und erst recht allen Sterblichen vorgezogen. Er empfange von Gott selbst Offenbarungen. Die Menschen hätten daher unbedingt auf ihn zu hören (vgl. auch äthHen 60; 71; ApkAbr 18; TestLev 5, Apk 4–10 u. ö.).

Auf die Einblicke der Apokalyptiker in das Treiben der dämonischen Mächte, also nach unten, braucht hier nicht näher eingegangen zu werden. Solche Schauungen finden sich da und dort im Zusammenhang mit den Schauungen des Märkabah-Bereiches. Spekulativ ausgearbeitete Schilderungen des Treibens der Unterweltsmächte finden sich vor allem im Qumranschrifttum (vgl. 1QS III, 13–IV, 26; 1QM I)[53].

§ 41 Die zusammengehörenden Kennzeichen der Apokalyptik – eschatologisierte Geschichtsschau und Esoterik – sind auch in ihrer Einheit keine eindeutigen Markierungen, mit deren Hilfe man die apokalyptische Literatur in jedem Fall bestimmen könnte. Die Unsicherheit bleibt vor allem im Rahmen der alttestamentlichen Literatur bestehen. Die *Ursprünge* der Apokalyptik des Alten Testamentes bleiben teilweise unbestimmt. Die Ursprungsproblematik beginnt mit dem Buch Ezechiel, das prononciert esoterisch ist (Ez 1; 8–10 und Stücke mit vehementer und plastischer Eschatologie enthält (bes. Ez 38–39, vgl. 21,13–22). Die Gog-Magog-Schilderung (Ez 38–39) stammt jedoch nicht vom Priesterpropheten Ezechiel, sondern wurde später ins Ezechielbuch einverleibt. Man könnte vermuten, daß die Redaktoren und Glossatoren des Ezechielbuches von apokalyptischer Denkart geprägt waren. Man wird aber vor allem deshalb dem Bereich der Vermutungen nicht entrinnen können, weil die Gog-Magog-Schilderungen redaktionsgeschichtlich wohl keinen exponierten Stellenwert im Gesamt des Ezechielbuches einnehmen.

§ 42 Hartmut Gese vertritt die These, die im Februar 519 v. Chr. (vgl. Sach 1,7) erlebten und dann niedergeschriebenen Nachtgesichte des Priesters Sacharja ben Iddo (Sach 1,8–6,8) seien die älteste uns bekannte Apokalypse. Deutero- und Trito-Sacharja (Sach 9–11; 12–14) seien apokalyptische Weiterführungen des ersten Sacharja anläßlich des

[53] Vgl. bes. *Peter von der Osten-Sacken*, Gott und Belial, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran, Göttingen 1969.

Alexanderzuges (vgl. Sach 9,1–8) und in der ptolemäischen Zeit des 3. Jahrhundert v. Chr. (vgl. Sach 12,10 ff.). Den Ansatzpunkt für seine These bildet die Richtungstendenz der Nachtgesichte. Sie betreffen nicht mehr wie bei früheren Prophetenvisionen den Verkündigungsinhalt, sondern sind Einweihungen in die wahre, die Geschichtlichkeit transzendierende Wirklichkeit. Gese faßt seine These bezüglich der Nachtgesichte des Sacharja so zusammen:

«Wir stellen fest, daß hier nicht eine Sammlung von sieben Visionen vorliegt, sondern ein System von sieben Gesichten einer Nacht, und ich meine, daß das eine vollständige Apokalypse ist, ein System siebenfacher Offenbarung vom Einbruch des neuen Äons; der basileia tou theou. Die qualitativ andere Zeit des neuen Äons wird bestimmt durch den transzendenten Eingriff Gottes. Die angebliche Geschichtslosigkeit der Apokalyptik ist bedingt durch die Totalität des Heils; dieses kann nur durch das alleinige Handeln Gottes erreicht und als jenseitigen Einbruch verstanden werden. Gegenüber dem total Neuen und Anderen des göttlichen Heils ist die menschlich erfahrbare und geschichtlich kontingente Welt nur eine vordergründige Wirklichkeit. Der Seher kann das wahre Sein nur esoterisch-geheimnisvoll im Symbol fassen, dem aber seine weisheitlich-wissenschaftliche, gedankliche Wahrheitsfindung als sublimierte Erfahrung des Seins entspricht»[54].

Zutreffend an dieser These ist, daß die Apokalyptik zusammenhängt mit der Krise der Prophetie und dem Suchen nach neuer göttlicher Autorisierung der Botschaft an das Gottesvolk. Ebenso richtig ist, daß die Apokalyptik nicht erst mit dem Danielbuch (164 v. Chr.) urplötzlich auftrat, sondern damals bereits eine Vor- und Vorbereitungsgeschichte hinter sich hatte. Man hat einzig deshalb Mühe, Gese uneingeschränkt zuzustimmen, weil die geschichtliche Basis der Nachtgesichte zu unklar ist. Die Apokalyptiker waren ja weder Systematiker noch bloße Zukunftsspekulanten. Sie brachten vielmehr sehr rigorose kerygmatische Aussagen *für ihre eigene Zeit* vor. Sie werteten ihre Zeit als mit Freveln, Nöten und Perversionen unerträglich überladene Epoche. Um

[54] *Hartmut Gese*, Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch ZThK 70 (1973) 20–49, zit. 37; vergl. auch *Benjamin Uffenheimer*, The Visions of Zechariah, From Prophecy to Apocalyptic (hebr.) Jerusalem 1961.

ihrer Predigt Nachdruck zu verleihen, schilderten sie sowohl die Vergangenheit der Völker und Israels als auch das Eschaton so, daß sie in die Warnungen an ihre Zeitgenossen hineinpaßten. Hier seien zusammenfassend die Gegenwartspredigten von fünf apokalyptisch geprägten Abschnitten geschildert: äthHen 93,1–10; 91,12–17 (Zehn-Wochenapokalypse); äthHen 85–90 (Tierapokalypse), CD I,1–VIII,21; XIX,1–XX,34 und Jub 20–23. Folgende Gegenwartsübel werden darin gegeißelt: Zusammenschluß aller auswärtigen Frevler gegen das treue Israel, sowie übermäßig stark verbreiteter, bedrohlich zunehmender Abfall innerhalb des Gottesvolkes: Hurerei, Götzendienst, Eheschließung mit Heiden, Gewalttätigkeit, Tempel- und Priesterfrevel. Die Vergangenheits- und Zukunftsschilderungen sind so gestaltet, daß ihre Gegenwartsbezogenheit unüberhörbar ist.

§ 43 Die Apokalyptik erreichte im Danielbuch zweifellos ihren Höhepunkt (§ 66f.). Diesem Höhepunkt war aber ebenso zweifellos eine apokalyptische Frühperiode, die einige Zeit nach dem babylonischen Exil einsetzte, vorausgegangen. Das Ezechiel- und Sacharjabuch, aber auch Passagen in Maleachi, sowie die Jesaja-Apokalypse sind deutliche Hinweise dafür. Auch die außerkanonische erste Henochapokalypse, deren älteste Teile (äthHen 1–36; 93, 3–10; 91,12–17) vordanielisch sind (§ 68 f.) weist traditionsgeschichtlich ins 3. Jh. v. Chr. zurück.

Man könnte das *Jona-Büchlein* als erste greifbare antiapokalyptische Schrift bezeichnen. In ihm wird vielleicht eine platte Droh-Apokalyptik, die mit festen Katastrophenterminen rechnet, ironisiert. «Noch 40 Tage, und Ninive ist zerstört», heißt es in Jon 2,4. Wie sich aus dem Dialog zwischen Gott und Jona in Jon 4 ergibt, wendet sich der Verfasser des Jona-Büchleins gegen Drohprediger, die über allem Drohen und Erwarten kommender Katastrophen die Langmut Gottes und die menschliche Umkehrbereitschaft zu gering in Anschlag bringen. Diese eventuell antiapokalyptische Kritik des Verfassers des Jona-Büchleins besitzt eine überzeitliche Kraft und Gültigkeit.

§ 44 Die Apokalyptik bot sich dem Urchristentum als ideales Vehikel der Verkündigung an. Das Christusereignis wurde ja als geschichtliches, eschatologisches und transzendentes Heilsgeschehen begriffen. In Christus war die absolute

Zukunft Gottes und der Menschen transparent geworden. Man kann in diesem Sinn die Apokalyptik als «die Mutter aller christlichen Theologie»[55] oder, etwas vorsichtiger als deren «Hebamme»[56] bezeichnen. Die Apokalyptik blieb aber nicht nur für das Christentum unentbehrlich, sondern auch für das Judentum. Der fundamentale Grund sind die jüdischen und die christlichen Hoffnungen auf unmeßbare Erfüllungen jenseits geschichtlicher Nöte, Eingrenzungen und Bedrängnisse sowie jüdische und christliche Erfahrungen des unendlichen Gottes, die sich nur in gebrochener, ja bizarrer Sprache wiedergeben lassen. Die Apokalyptik läßt sich ebensowenig ins christliche Lehrsystem pressen wie in die traditionellen jüdischen Verhaltensschemata. Trotzdem bleibt die jüdische und die christliche Aufgabe bestehen, die Apokalyptik in irgendeiner Weise immer wieder ins Blickfeld des Glaubens zu rücken und gleichzeitig vor extremen Wucherungen auf der Hut zu sein. Die von den Apokalyptikern des Alten Testaments und der Zeitenwende unüberhörbar, ja extrem bezeugte Naherwartung auf die Endherrschaft Gottes kann auch von den heutigen Theologen, Verkündern und Lehrern nicht mit dem Hinweis auf die Parusieverzögerung oder durch Verschweigen dieses unbequemen und ungemütlichen Themas abgetan werden. Die Naherwartung bleibt für das Christentum und das Judentum allen Beschwichtigungsversuchen zum Trotz ein dauernd anstehendes, dauernd beunruhigendes, dauernd rätselhaftes und dauernd überdimensioniertes Problem.

b) Messianische Hoffnungen

§ 45 Das Messiasthema ist ein Tummelplatz für Polemiken. Jüdische und christliche Religionsgeschichtler und Theologen deuteten und deuten dieses Thema je verschieden und versuchten und versuchen ihre eigene Glaubensposition anhand ihrer Messiassicht zu untermauern. Zwischen die Gelehrten-Streitigkeiten mischen sich außerdem immer wie-

[55] *Ernst Käsemann*, Die Anfänge christlicher Theologie, ZThK 57 (1960) 162–185, zit. 180.

[56] *Eduard Schweizer*, 1 Korinther 15,20–28 als Zeugnis paulinischer Eschatologie und ihrer Verwandtschaft mit der Verkündigung Jesu, in: Jesus und Paulus, Festschrift W. G. Kümmel, Göttingen 1975, 301–314, zit. 314.

der Plattitüden. Der oft ausgesprochene und ausgepredigte Satz: «Die Christen glauben an den schon gekommenen Messias, während die Juden noch auf ihn warten», hat in seiner Pauschalität und Gefühlsgeladenheit viel zur Verdunkelung wirklicher jüdischer und christlicher Sachverhalte beigetragen. Er schließt u. a. folgende Klischees ein: Jesus Christus sei einfach – nichts mehr und nichts weniger und nichts anderes – *der Messias*. Im Alten Testament und im Zeitalter Jesu habe es nur *eine*, auf Jesus zugeschnittene Messiasvorstellung gegeben. Die Juden seien borniert, wenn sie in Jesus nicht den Messias sähen. Sie hätten – damals wie heute – rein «fleischliche» Vorstellungen und hätten von daher keine Disposition für den Glauben an Jesus Christus. Eine längst fällige Entwirrung und Entkrampfung in dieser Frage kann nur geschehen, wenn man die verschiedenen jüdischen Messiaserwartungen des Zeitalters Jesu samt ihren Verweisungszusammenhängen in den Blickpunkt rückt, ihren Wurzeln im Alten Testament nachspürt sowie zwischen echter Messiaserwartung und einer Flucht in den Messianismus zu unterscheiden lernt. Es hat sich in der Geschichte schon längst gezeigt, daß die Messiaserwartung nicht nur ein genuines jüdisches und christliches Glaubensbewußtsein ausdrückt, sondern auch ein Alibi für alle möglichen religiös verbrämten Ersatzfunktionen und Feindschaften sein kann.

§ 46 Im Verlaufe der Forschungsgeschichte konnte man keine deutliche Übereinkunft darüber erzielen, wie man den Messiasbegriff abzugrenzen habe. Demzufolge mußte auch undeutlich bleiben, von welchem Zeitpunkt an man von einer Messiaserwartung im Vollsinn sprechen könne und welche Gruppen Träger und Bekenner dieser Erwartung waren. In der allgemeinen Religionsgeschichte werden die Ausdrücke: Messianismus, messianische Bewegung, Messias u. ä. oft sehr weit gefaßt. Messianismus sei endzeitliches Schwärmertum mit millenaristischen Motiven und utopischen Sehnsüchten. Im Zentrum der sich kämpferisch-aktivistisch gebenden messianischen Bewegungen stehe die charismatisch-kriegerische Gestalt des Messias[57]. Die Vertreter der biblischen und kurz

[57] Vgl. *H. Desroche*, Messianismus RGG IV, ³1960, 895–900; *Norman Cohn*, Das Ringen um das tausendjährige Reich, Bern 1961; *Walter Nigg*, Das ewige Reich, Zürich ²1954 (Siebenstern-TB 1967).

nachbiblischen, frühjüdischen, frühkirchlichen und rabbinischen Religionsgeschichte haben teilweise ebenfalls vage Definitionen zur Hand[58].

Der jüdische Jesus- und Messiasforscher Jospeh Klausner gab sich besondere Mühe, um den Messias zu definieren. Er begnügte sich nicht mit der oft gereichten Definition, der Messias sei der endzeitliche König Israels. Sein jüdischer Standpunkt schimmert durch, wenn er zwischen messianischer Hoffnung und dem Glauben an den Messias unterscheidet. Messianische Hoffnung sei die prophetische Hoffnung auf eine neue Ära, in welcher politische Freiheit, moralische Vollkommenheit und irdische Wonne für Israel in seinem Land und für die ganze Menschheit sein werde. Der Glaube an den Messias dagegen bedeute prophetische Hoffnung auf ein neues Zeitalter, in welchem ein Erlöser durch seine Macht und seinen Geist eine vollkommene politische und geistige Erlösung für Israel und damit auch irdische Wonne und moalische Vollkommenheit für die ganze Menschheit bringen werde[59]. Selbstverständlich ist kein Autor der naiven Meinung, mit einer kürzeren oder längeren Definition könne er das schwierige Messiasproblem allseitig umschreiben. Um tiefer zu gehen, müssen noch begriffliche und religionsgeschichtliche Einzelheiten mit in Rechnung gezogen werden. Vor allem muß begriffen werden, daß man nicht von einem

---

[58] Aus der Fülle der Sekundärliteratur seien zunächst nur wenige Abhandlungen erwähnt, die die Diskussionen um den Messias in letzter Zeit besonders angeregt haben: *Ferdinand Dexinger*, Die Entwicklung des jüdisch-christlichen Messianismus, BiLi 47 (1974) 5—31.239—266; *Hugo Gressmann*, Der Messias, Göttingen 1929; *S. Mowinkel*, He that Cometh, The Messianic Concept in the Old Testament and later Judaism, Oxford ²1959; *Josef Klausner*, The Messianic Idea in Israel, From its Beginning to the Completion of the Mishnah, London 1956; *Kurt Hruby*, Die Messiaserwartung in der talmudischen Zeit, Mit besonderer Berücksichtigung des leidenden Messias, Judaica 20 (1964), 6—22; *Kurt Schubert*, Entwicklung der eschatologischen Naherwartung im Frühjudentum, in: *ders.*, Vom Messias zum Christus, Wien 1964, S. 1—54; Art. «Messiah», EJ 11, Jerusalem 1971, Sp. 407—417; *Shemarjahu Talmon*, Typen der Messiaserwartung um die Zeitenwende, in: Festschr. G. v. Rad, Hrsg. *H. W. Wolff*, München 1971, 571—588; *Ulrich B. Müller*, Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes, Gütersloh 1972.

[59] Op. cit. (Anm. 58) 9.

Messiasbegriff ausgehen kann, der nur in das Schema Altes Testament – Neues Testament hineinpaßt. Judentum und Christentum sind auch in nachneutestamentlicher Zeit messianische Bewegungen geblieben.

§ 47 Es würde in unseren Zusammenhängen zu weit führen, den Messiasbegriff samt seinen Inhalten und Färbungen aus dem Alten Testament zu erheben. Entscheidend ist das Ergebnis. Im Alten Testament kommen alle Begriffe und Vorstellungen vor, die für die messianischen Vorstellungen konstitutiv sind. Man kann jedoch nur zögernd und mit Vorbehalten von einem Messianismus im Alten Testament sprechen. Man muß aufpassen, um Texte, die von einer rein innergeschichtlichen Restauration des Hauses Davids sprechen, nicht mit messianischen Texten zu verwechseln. In vordanielischer Zeit gab es kaum eine umfassende Vorstellung vom *absoluten* Ende der Geschichte und dem mit ihm verknüpften «Umschwung der Zeiten» (3 Sib 289). Erst in frühjüdisch-zwischentestamentlicher und neutestamentlicher Zeit war die eschatologische Vorstellungswelt in solcher Farbigkeit und Tiefe vorhanden, daß in deren Rahmen verschiedenartige Messiasvorstellungen im strengen Wortsinn möglich wurden. Das Endgeschehen wurde nun als Basileia tou theou, als Endherrschaft Gottes bezeichnet. Paulus spricht in 1 Kor 15,28 von jenem metahistorischen Zustand, in dem Gott nach allen zeitlichen Begrenzungen «alles in allem» sein werde. Da aber schon im Alten Testament ein *qualitativ anderes* und *endgültiges* Morgen erwartet wird (etwa in Jes 11), kann man mit einigem Recht schon dort von messianischer Erwartung (mindestens in einem weiteren Sinn) sprechen.

§ 48 Es gibt in der jüdischen Religionsgeschichte *keinen Messias schlechthin,* dessen Kräfte und Funktionen von *eindeutigen,* unveränderlichen Vorstellungskomplexen umgrenzt gewesen wären. Es gibt vielmehr stark divergierende, sich dauernd ändernde Vorstellungen darüber, wie ein Messias auszusehen und zu wirken hätte. Bald erwartete man einen hohenpriesterlichen, bald einen davidischen, bald einen prophetischen Messias. Bald setzte man die messianische Hoffnung auf entrückte, verstorbene und wiederkommende Heroen der israelitischen Vorzeit. Dann wieder fixierte man sich auf präsente Machtträger und Charismatiker, auf Revolutionshelden, Schwärmer oder Weisheitslehrer. Die Palette

messianischer Vorstellungen wird noch bunter, wenn man bedenkt, daß sehr oft nicht nur *eine,* sondern *mehrere* (hauptsächlich zwei) messianische Gestalten erwartet wurden oder auftraten.

Wenn man sich bewußt bleibt, daß sich die Messiaserwartungen und -gestalten nie offiziell-lehrmäßig schablonisieren und kanalisieren ließen, kann man folgende Sätze in einem allgemeinen Sinn akzeptieren: Die Messiasse sind repräsentative Gestalten, die *unmittelbar vor* der mit Erregung und Enthusiasmus erwarteten absoluten Endzeit auftreten. Sie tragen die hoheits- und machtvollen Züge großer alttestamentlicher Rettergestalten oder werden als Symbole baldiger Rettung verstanden. Sie treten in der Situation höchster, als Vorabend oder Beginn des eschatologischen Ablaufs verstandener Bedrängnis des Volkes Gottes auf. Sie sind Menschen, die kraft ihrer gottgeschenkten Berufung mitten im Volk Gottes stehen und an seinen religiösen, sozialen, wirtschaftlichen und politischen Bedrängnissen mahnend, korrigierend und rettend teilnehmen. Da sie keine bloßen Nationalisten sind, sondern neben den jüdisch-nationalen immer auch universale Anliegen vertreten, ist der Ausdruck «nationaler Messias» in jedem Fall unzutreffend. Als wichtigste religiöse Hintergründe für das Aufkommen von Messiaserwartungen sind der Glaube an die Auferstehung der Toten und an den Gott Israels, der sich bald zu Endgericht und totaler Neuschöpfung erheben wird, zu betrachten (vgl. § 162–167).

§ 49 Die religionsgeschichtlich und theologisch wirkungsreichste Parallelgestalt zum endzeitlich-königlichen davidischen Messias war der *Menschensohn.* Er taucht in verschiedenen frühjüdischen Schriften auf und wird auch im Neuen Testament auf Jesus bezogen. Am Beispiel dieser erwarteten Gestalt kann man zeigen, daß solche Gruppen, die zum jerusalemischen Establishment ein gespanntes, feindseliges oder distanziertes Verhältnis hatten, nicht eine königlich-davidische Gestalt erwarteten, sondern eine ihren eigenen Gruppenidealen entsprechende Symbolfigur.

In der Septuaginta-Übersetzung zu Num 24,176 findet sich eine Deutung des hebräischen Bibeltextes, die über den ursprünglichen Sinn dieses Halbverses hinausgeht. Der hebräische Text lautet: «Ein Stern geht auf aus Jakob, und ein Zepter erhebt sich aus Israel». In der griechischen Überset-

zung ist das Wort «Zepter» durch «Mensch» (anthropos) ersetzt. «Ein Stern geht auf aus Jakob und ein Mensch wird sich erheben» (anastäsetai). Ähnliches läßt sich in Num 24,7 (Bileamspruch) feststellen. Der masoretische Text ist recht dunkel überliefert. Sehr gut hat ihn wohl Samson Raphael Hirsch verstanden:

«Das Wasser fließt aus Seinen (scil. Gottes) Eimern, und seine Saat ist's an reicher Flut. — Darum wird höher als Agag sein König und erhebt sich sein Reich.»

Hirsch paraphrasiert diesen Vers dann so: «Das Wasser fließt aus Gottes Eimern, und Seine Saat ist jeder Menschenkeim, der an diesen Strömen göttlicher Belebungsquelle wird gesät — das ganze Geheimnis, das den Zelten und Wohnungen Jakob-Israels den Charakter des Guten verleiht und das ganze in ihnen sich entwickelnde Leben zu einer solchen ‹segnenden und gesegneten› Menschheitspflanzung gestaltet, liegt gerade in dem Sittlichen, in der durchgreifenden Heiligung und Heiligkeit des geschlechtlichen Familienlebens, das ... die Kraft der Menschsaat als das Gott Eigenste und Heiligste achtet und jeden Menschensproß nur von Gott nach seiner Weisung, an den Quell Seiner Lehre und Seines Gesetzes, zu Seiner Verherrlichung, zu der Verwirklichung Seines Willens auf Erden gesät und gepflanzt sein läßt ...»[60]

Die Deutung auf die israelitische Auffassung von der Heiligkeit des Geschlechtlichen und der Zeugung von Nachkommen entspricht wohl der ursprünglichen Textaussage. Der Texthinweis auf den erhabenen und erhobenen «König» weist darauf hin, daß die Redaktion dieses Textes in der davidisch-salomonischen oder etwas späteren Königszeit geschah. Dieser König und sein Großreich wird aber nicht ausdrücklich als Ideal-David umschrieben, sondern einfach als geschichtlicher, vorzüglicher König vieler Völker.

Die Septuaginta-Form von Num 24,7 lautet: «Hervorkommen wird ein Mensch aus seinem Samen. Herrschen wird er über viele Völker. Seine Herrschaft wird über Gog erhaben sein.»

Wie in Num 24,17 (LXX) wird auch hier von einem «Menschen» der «hervorkommen wird» gesprochen. Ferner

[60] *Samson Raphael Hirsch*, Der Pentateuch, 4. Teil: Numeri, Frankfurt 1920, 326.

wird hier der im masoretischen Text gemeinte Amalekiter-König Agag als «Gog» gedeutet. «Gog» ist nach Ez 38–39 ein übermächtiger endzeitlicher Feind Israels. Der LXX-Übersetzer will also sagen: Der «Mensch», den er offenbar als *nach* der Vernichtung Gogs in einer erhöhten Daseinsweise kommend erwartet, wird, im Gegensatz zu diesem endzeitlichen Feind Israels, eine gottgesandte Rettergestalt sein. Die Septuaginta vermeidet für diese lichtvolle Endgestalt den Begriff «König», obwohl dieser Ausdruck sich aufgrund der Vorlage hätte aufdrängen können. Es gibt Anzeichen dafür, daß die Septuaginta-Version von Num 24,7 eine vielschichtige Eschatologie-Auffassung als Hintergrund hat. Der erwartete «Mensch» wurde im Anschluß an eine eschatologische Passage des Ezechiel-Buches formuliert, wobei der ursprüngliche eschatologische Gedankengang noch verstärkt und ausgeweitet wurde. Vom erwarteten «Menschen» zum erwarteten «Menschensohn» (hyios tou anthropou) ist in der Septuaginta nur ein kleiner Schritt. Der Priesterprophet Ezechiel wird im masoretischen Text 93mal als *bän 'adam*, Menschensohn angesprochen. Die Septuaginta übersetzt diese Stellen mit *hyios tou anthropou*. Der Ausdruck «Menschensohn» steht immer im Zusammenhang mit einer feierlichen Hervorhebung, Erhöhung, Hineinberufung in die Sphäre des Göttlichen (vgl. Ez 2,1.8; 3,1; 4,1 u. ö.). Da auch der Ausdruck «Mensch» von den Übersetzern von Num 24,7.17 mit dem Ezechielbuch in Zusammenhang gebracht wurde und auch er eine hoheitsvolle Note hat, kann man zur vorsichtigen Feststellung kommen, die Erwartung eines *endzeitlichen, erhöhten Menschen* sei zeitlich früher anzusetzen, als die Erwartung eines Messias davidischer Färbung. Selbstverständlich gehört dieser «Mensch» in dieselbe Kategorie wie der davidische Messias. Er ist eine nicht näher umschriebene messianisch aufgefaßte Gestalt, wenn man messianisch als analogen Ausdruck wertet. Rätselhaft und bemerkenswert ist der Umstand, daß wir eine Messiaserwartung aufgrund der Pentateuch-Überlieferung zum ersten Mal nicht im palästinensischen Mutterland des Judentums finden, sondern im Bereich der ägyptischen Diaspora, wo die Septuaginta entstand. Die Encylopedia Judaica schließt aus der Septuaginta-Übersetzung von Num 24,7.17: «Possibly the designation of the Messiah as ‹man› is a proof that the special concept of son

of man already existed in the early third century B.C.E»[61].

Die Septuaginta-Übersetzung weist also darauf hin, daß man den «Menschensohn» nicht als eine nur apokalyptische Erwartungsgestalt klassifizieren kann. Von der Septuaginta führen jedoch viele Stränge zur Daniel- und Henoch-Apokalyptik, in denen sowohl der «Menschensohn» als auch die Vorstellung von ur- und endzeitlichen Adam/Menschen eine wichtige Rolle spielen[62].

Weder die Verfasser der Septuaginta noch die Apokalyptiker noch die Christusjünger gehörten zum Jerusalemer Establishment. Gerade sie bevorzugten den Ausdruck «Menschensohn»[63]. Die Endheils-Gestalt hing in frühjüdischer Zeit bezüglich Gewichtigkeit und Färbung immer auch von der Struktur, der Situation und der Hauptanliegen der frühjüdischen Gruppen ab. Sie war eine je verschiedene Repräsentations- und Entsprechungsfigur der frühjüdischen Gruppierungen und Strömungen. Wenn z. B. die Pharisäer den davidischen Messias erwarteten, brachten sie damit zum Ausdruck, daß bei ihnen «von der Königszeit her noch royalistische Loyalität» nachwirkte, «freilich nun umgewandelt in davidisch-messianische Erwartungen, angepaßt an das eigene Ideal von Recht und Gerechtigkeit bzw. von der Gottesherrschaft»[64].

§ 50 Die messianischen Erwartungen legten im Volke Gottes schon vor Christus, aber auch später zur Zeit der Kirche und des nachbiblischen Judentums, ungeheure Kräfte der Hoffnung und des Aufbruchs frei. Aber auch Tragik, Ungeduld, Zwiespalt und Ideologien ergaben sich aus den Messiaserwartungen. Bis in die Neuzeit hinein taten sich viele Juden schwer, sich nicht in utopische und gemeinschaftsschädigende messianische Abenteuer zu stürzen und nicht zum Schwerte zu greifen, um die Erlösung herbeizudrängen. Messianische Radikalisten setzten sich immer wieder über

---

[61] Art. Messiah, EJ 11 (1971) 407—417; zit. 410.

[62] Vgl. *Ulrich B. Müller*, op. cit. (Anm. 58), sowie *Johannes Theisohn*, Der auserwählte Richter, Untersuchungen zum traditionsgeschichtlichen Ort der Menschensohngestalt der Bilderreden, des Aethiopischen Henoch, Göttingen 1975.

[63] Zur neueren Menschensohndiskussion vgl. u. a. *Rudolf Pesch/ Rudolf Schnackenburg (Hrsg.)*, Jesus und der Menschensohn. Festschr. Anton Vögtle, Freiburg 1975.

[64] *Johann Maier*, Religion 69.

ureigene jüdische Traditionen hinweg, wonach auch das messianische Heil langsam wie ein Schößling aufsprießt und allmählich zur vollen Blüten- und Fruchtpracht heranwächst. Im Christentum war demgegenüber mehr die Gefahr der Ideologisierung und Statisierung der Messiashoffnung gegeben. Man benützte den schon gekommenen Messias als Alibi für triumphalistische kirchliche Reichsgedanken. Das gläubige Warten auf den kommenden Herrn geriet in die Verkümmerung. Judentum und Christentum werden gut daran tun, einen intensivenErfahrungsautausch über den Messianismus, seine Gefahren und Chancen zu pflegen (vgl. § 216–219).

c) Weisheitlich-gesetzliche Lebensentwürfe

§ 51 Auffallend oft kommen in spätalttestamentlichen Büchern Ausdrücke vor, gemäß denen die Tora als Offenbarungsgut betrachtet wurde, das von Weisen und Einsichtigen zu lernen, zu erforschen, auszulegen, vorzulesen und zu lehren sei (Esr 7,11; 8,16; Neh 8,7–9; 1 Chr 25,8; 2 Chr 27,32; 30,22; Dan 8,16; 9,22; 10,14 u. ö.). Die wichtigsten Initiativen zu Deutung und Aktualisierung der überkommenen Offenbarung ging von den beiden religiösen Reformern Esra und Nehemia (um 450 v. Chr.) aus.

Im chronistischen Geschichtswerk, das im Gefolge von Esra/Nehemia entstand, widerspiegelt sich ein Zerwürfnis zwischen Juden, die mit konservativ-distanzierter Geisteshaltung den heiligen Schrifttraditionen gegenüberstanden (Literalisten) und anderen Juden, die das alte Traditionsgut autoritativ aktualisieren wollten. Letztere werden Vornehme (śarîm: Esr 8,24f.; 9,1; 10,14; Neh 3,14; 7,2), Älteste (z^{e}kenîm: Esr 3,12; 10,8; 2 Chr 5,2.4; 10,6.8.13), Schriftgelehrte (sôfrîm: Esr 7,6.11; Neh 8,4.9.13) und Söhne der Gefangenschaft (bn^{e} ha-gôlah: Esr 10,7–16) genannt. Sie sind die ersten einigermaßen greifbaren Vertreter jenes religiös-autoritativen Amtsverständnisses, von dem später die rabbinischen Gelehrten geprägt waren (§ 52.91). Die Literalisten wehrten sich gegen die neuen Deuter und Ausgestalter der überkommenen Offenbarung. Im Gegensatz zu ihnen hatten sie kaum Bedenken gegen Ehen mit nichtjüdischen Frauen (vgl. Esr 10,18; Neh 13,28). Sie fanden auch nichts dabei, am Schabbat die Weinkelter zu treten, Getreide her-

beizuschaffen und Lasten aufzubürden und zu tragen (vgl. Neh 13,15–18). Die Spuren dieser liberal-konservativen, sich gegen verbindliche Neudeutungen der Tora sträubenden Kreise sind in der weiteren Geschichte umrißhaft zu erkennen. Hauptsächlich höhere Priester und – seit etwa Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. – die mit ihnen geistig-religiös und ständisch verbundenen *Sadduzäer* waren bis ins Zeitalter Jesu hinein, bzw. bis 70 n. Chr., die Verfechter einer Religiosität, die sich gegen die Verbindlicherklärung der mündlichen Tora, gegen neue Glaubensüberzeugungen (z. B. die Auferstehung der Toten) und gegen die Eigenständigkeit der Laienfrömmigkeit außerhalb des Tempelbereiches sträubten. Der pharisäisch gestimmte Josephus Flavius glaubte deshalb, die Sadduzäer als eine religiöse Sekte definieren zu können, die «keine anderen Vorschriften außer den Gesetzen anerkennen» (Ant 18,16)[65].

§ 52 Im Gegensatz zu den Sadduzäern waren die *Pharisäer* eine frühjüdische Gruppe (Genossenschaft, Sekte, Religionspartei), die neben der schriftlichen auch die mündliche Offenbarung als verbindlich betrachtete (Ant 13,297). Sie deuteten diese zweiteilige Offenbarung nicht nur literarisch, sondern entsprechend den religiösen Lebensmöglichkeiten in ihrer eigenen Zeit. Ihre typische Institution war die Synagoge. Sie pflegten in ihr und im «Lehrhaus» eine tempelunabhängige Frömmigkeit (Ant 18,15). Wie neuestens, besonders Hugo Mantel zeigte, wußten sich die Pharisäer in diesen und anderen Anschauungen auf einer Kontinuitätslinie mit Esra/Nehemia und ihren Gefolgsleuten: den Söhnen aus der Golah, den Vornehmen, Ältesten, Schriftgelehrten, den Männern der großen Versammlung und den frühen Frommen (vgl. Esr 10,7 f.; Neh 5,1–13; 8,8; 10; 13,15–18; Ant 13,297; 18,15; Av 1,1–12; sowie die Fastenrolle)[66].

---

[65] Zur Sadduzäerfrage vgl. u. a. *Günter Baumbach*, Der sadduzäische Konservativismus, in: *Maier/Schreiner*, Literatur, 202–213; *Hugo Mantel*, The Development of the Oral Law during the Second Temple Period, in: World History of the Jewish People, Bd. 7, Jerusalem 1976, 41–64.325–337.

[66] *Hugo Mantel*, The Sadducees and the Pharisees, in: World History of the Jewish People, Bd. 8, Jerusalem 1977, 99–123.346–351. Vgl. auch *Clemens Thoma*, Der Pharisäismus, in: *Maier/Schreiner*, Literatur, 254–272.

§ 53 Man kann die Pharisäer einigermaßen ins Bild bekommen, wenn man ihre Lehren, ihre Lebensformen und ihre religionspolitischen Ziele anleuchtet.

Die kurzen Zusammenstellungen der pharisäischen Sonderlehren bei Josephus (Ant 13,288–298; Bell 2,162–166) und in der Apostelgeschichte (Apg 23,6–8) genügen keineswegs, um ein deutliches Bild der pharisäischen Weltanschauung zu erhalten. Ihr dort erwähnter Glaube an die Auferstehung der Toten, an Engel, an die göttliche Allmacht und das Schicksal, an die nur teilweise limitierte Freiheit des Menschen und an die schriftlich-mündliche Offenbarung stand im Zusammenhang mit einer religiösen Grundstimmung und mit bestimmten Formen der Lebensführung. Auf die pharisäische Grundstimmung der Skepsis sowohl gegenüber den radikalen Erwartern der Endherrschaft Gottes als auch den radikalen Verfechtern jüdisch-hellenistischer Fortschrittsgläubigkeit wurde schon hingewiesen (§ 27–31). Sie konnten diese «Mitte» allerdings nicht immer durchhalten, was angesichts der damaligen Mißgunst der Zeit verständlich ist (vgl. Ant 17,269 f.; 18,271; Bell 1,648 ff.; 2,411–419). Ihre Lebensform und -führung war vom Willen bestimmt, als religiös-effiziente Gruppe mit starker innerer Gruppenkohäsion (ḥ^{a}bûrah) offenbarungs- und zeitgemäß zu leben. Dies sollte durch Pflege eines tempelunabhängigen und doch tempelverbundenen Gebets- und Reinheitslebens sowie durch intensive Versuche, die Offenbarung Gottes für alle Lebenslagen zur praktischen Norm zu erheben, praktiziert werden.

Man könnte dies als Versuch bezeichnen, eine Gottesprovinz auf Erden zu bereiten, da die umfassende Endherrschaft Gottes ja noch auf sich warten lasse. Das bedeutete ein Leben nach dem biblischen und biblisch deduzierten Gesetz bzw. eine weisheitliche Sinngebung und Gestaltung aller Lebensbereiche in möglichster Konformität mit dem Willen Gottes. Verschiedene verstreute Traditionen und Traditionsbruchstücke im *rabbinischen Schrifttum*, deren Ursprung jedoch nicht immer problemlos beweisbar ist, lassen die Vielgestaltigkeit und Vorläufigkeit der religiösen Weltanschauung der Pharisäer ahnen. Dazu gehören Hinweise auf die «Mischna der frühen Frommen» bzw. die «erste Mischna» (yTer 8,10; bNed 91a u. ö.), Vorschriften über die Zugehörigkeit zur pharisäischen Genossenschaft (ḥ^{a}bûrah) (mDem 2,3; 3,4;

tDem 2,3; yBer 9,14b) und bestimmte Gesetze über Reinheit, Feste und Gebete (mEd 8,4; mHag 2,2; mMeg 1,5–11).

Pharisäische Geistigkeit fand aber auch in bestimmten *frühjüdischen Schriften* einen Niederschlag. Am bemerkenswertesten sind pharisäische Anknüpfungen und modifizierte Weiterführungen älterer apokalyptischer Traditionen. Der paränetische Teil des äthiopischen Henoch, bzw. der Brief des Henoch (äthHen 91–105.108) ist z. B. das Werk eines pharisäisch gestimmten Verfassers des 2./1. Jahrhunderts v. Chr., der damit die Traditionen der Henochapokalyptik aufgriff und sie gleichzeitig teilweise diskret den pharisäischen Anschauungen anpaßte[67]. Auch die Fastenrolle und das zweite Makkabäerbuch gehören in die Nähe des Pharisäismus, sind aber auch Belege dafür, daß der Einfluß des Pharisäismus nicht nur auf den syrisch-palästinensischen Raum beschränkt war, sondern auch auf die Diaspora übergriff[68].

Ihre *religionspolitischen Ziele* versuchten die Pharisäer vor allem durch ihre Mitwirkung im Hohen Rat zu erreichen. Als Minderheitsfraktion blieb ihr Einfluß aber beschränkt. Erfolgreich und beliebt waren sie als Gesetzesgelehrte, besonders unter den breiten Volksmassen in Galiläa. In den Jahren 66–70/73 erwarben sie sich in großer Kriegsnot die Achtung der Bewohner Jerusalems und Judäas als anfängliche Aufstandsgegner und dann als Vertreter einer möglichst geordneten Verteidigung gegen die römischen Angreifer.

§ 54 Nach dem ersten Aufstand gegen Rom (66–73 n. Chr.) wuchsen die Pharisäer aus einer Gruppenexistenz heraus und in die Gesamtverantwortung des Judentums hinein. Sie bildeten nun den Kern der neuen jüdischen Führungselite. Die von 70 n. Chr. bis etwa 600 n. Chr. unter stark angefochtener, und mit dem Fortgang der Zeit zunehmend verblassender pharisäischer Dominanz und Geistigkeit stehende jüdische Führungskonstellation nennt man *Rabbinismus*. Das sich ihrer Autorität und ihrer Normen fügende Judentum nennt man rabbinisches Judentum.

---

[67] Vgl. dazu bes. *Milik*, Enoch, 47–57.

[68] Vgl. *Gustav Dalman*, Die Worte Jesu, Leipzig 1898; *F. M. Abel (ed.)*, Les livres des Maccabées, EtB, Paris 1949. *Hugo Mantel*, Studies in the History of the Sanhedrin, Cambridge 1961; *Ben-Zion Luria (ed.)*, Megillat Ta'anit, Jerusalem 1964.

§ 55 Der Pharisäismus wurde aber nicht nur zu einer Hauptwurzel für das normative rabbinische Judentum. Sein Einfluß reichte auch stark ins Christentum hinein. Abgesehen von Jesus, der stark auf pharisäische Anliegen und Argumente einging (§ 124), war auch Paulus pharisäisch mitgeprägt (vgl. Apg 23,6; 26,5; Phil 3,5). Der sogenannte Frühkatholizismus, soweit er sich bereits in neutestamentlichen Schriften niederschlug, versuchte, das Christusereignis mit pharisäisch-rabbinischer Geistigkeit und Lebensgestaltung in Einklang zu bringen. Die Vorschriften und Ermahnungen in den Deuteropaulinen und in den katholischen Briefen haben viele starke Paralleln im rabbinischen Schrifttum (vgl. z. B. 2 Petr 3 mit bSan 97b). Das Christentum mußte schon bald erkennen, daß es auch in seinen Mauern Gesetze, Vorsichtsmaßnahmen und Reglementierungen samt der sie stützenden und mildernden Spiritualität brauchte (vgl. § 172–173). Es ist in dieser Hinsicht Erbe des Pharisäismus. Es gehört zur Tragik der Theologie-, Verkündigungs- und Menschheitsgeschichte, daß man die Polemiken Jesu gegen die Pharisäer in den Evangelien durch Verabsolutierungen und falsche Akzentuierungen mißdeutete. Die Heidenchristen verstanden die jüdische Gattung «Polemik» schon im 2. Jahrhundert n. Chr. nicht mehr. Ihr Antipharisäismus floß mit ihrem Antijudaismus zusammen. Darüber hinaus wurde eine große pharisäische Errungenschaft, die Selbstkritik, umgemünzt in Vorwürfe gegen die Pharisäer. Die pharisäische Bewegung fand harte, unerbittliche Worte der Selbstkritik (z. B. ySot 5,20c; mSot 3,4), die etwa der antipharisäischen Polemik in Mt 23 in nichts nachstehen. Statt dies zu würdigen, fand man aus antipharisäisch-antijüdischer Grundsatzhaltung heraus in diesen Selbtbezichtigungen ein Arsenal für Hetzreden gegen die Pharisäer, die man im Grunde nicht kannte. Zu einer christlich-theologischen Bildung gehört es aber, über die Pharisäer Bescheid zu wissen, damit sich das Ideologiekarussell nicht weiterhin ungebremst gegen die Pharisäer und ihre heutigen Nachfahren drehen kann.

5. Die Qumranleute

§ 56 Die Qumran-Forscher der «ersten Stunde» beschäftigten sich eingehend und polemisch mit der Frage, ob die Qumranleute Zeloten, Sadduzäer, Pharisäer, Essener, Karäer, Judenchristen oder sonst etwas gewesen seien. Von den sechziger Jahren bis heute nahm das Interesse an solchen und ähnlichen Gruppenkatalogisierungen ziemlich kontinuierlich ab. Aufgrund von literarkritischen Analysen des Qumranschrifttums und von Vergleichen mit verwandten Schriften aus dem 2./1. Jahrhundert v. Chr. sowie angesichts stets neuer Textfunde und -editionen aus verschiedenen Höhlen Qumrans und der näheren Umgebung reifte die Einsicht, daß wohl keine frühjüdische Gruppe nur aus gegliederten Eliten bestand. Alle verfügten auch über Anhänger, die den spezifischen Gruppenidealen nur in verschliffener, gemildeter und abgebogener Form nachlebten[69].

Als Gruppenetikettierungen der Qumranleute dienen auch heute oft die Adjektive «essenisch» oder «essenistisch». Man weiß aber, daß diese Wörter nicht viel hergeben. Die Essenerberichte des Josephus Flavius (Bell 2,119–161; Ant 18,18–22) und des Philon von Alexandrien (VitCont 18,68; ProbLib 75–91), die hauptsächlich als Vergleichsgrundlagen dienen, sind keine historisch-kritisch exakten Darlegungen. Es ist vielmehr mit disparaten Gruppen mit nicht immer gleichen Auffassungen innerhalb des Essenismus zu rechnen. Folgende zwei Beispiele können dies andeuten: In CD VII, 5b–8 heißt es:

«Für sie (scil. die Damaskus-Gemeinde) steht der Bund Gottes fest, daß sie leben sollen tausend Geschlechter hindurch. Und wenn sie in Lagern wohnen als geordnete Gemeinschaft des Landes und Frauen nehmen und Kinder zeugen, so sollen sie nach dem Geheiß der Torah wandeln als geordnete Gemeinschaft (im Sinne) der Torah.»

Dieser Text setzt eine Gruppe voraus mit starker innerer Kohäsion, die in Zelten wohnt. Entgegen dem Bericht des Josephus, der von ehelosen Essenern redet (Ant 18,21; Bell 2,160 f.), waren die Mitglieder der Damaskus-Gemeinde ver-

[69] Vgl. *Clemens Thoma*, Das jüdische Volk-Gottes-Verständnis zur Zeit Jesu, in: *ders.*, Judentum und Kirche; Volk Gottes (Theol. Ber. 3), Zürich 1974, 93–117.

heiratet. Im Gegensatz zur Sektenregel (1QS), in der der Begriff *jahad* (Einung) von tragender Bedeutung ist, kommt *jahad* in CD nicht vor, statt dessen aber der «Lager»-Begriff. Dies wiegt schwer, da *jahad* im Alten Testament keine sachliche Entsprechung hat. Aus dem angeführten CD-Text ist ferner zu vermuten, daß sich die Damaskus-Gemeinde nicht radikal vom übrigen Judentum absonderte, während 1QS eine schroffe Absonderung vom nicht-qumranischen Judentum fordert.

Aufgrund solcher Beobachtungen wurden von Forschern verschiedenste Theorien aufgestellt: CD sei zeitlich vor 1QS anzusetzen oder umgekehrt, es handle sich um zwei grundverschieden strukturierte Gruppen; die Damaskus-Gemeinde sei ein etwas liberales Anhängsel der Qumran-Gemeinde gewesen usw. Im Anschluß an die Aufzählung aller schon aufgestellten Theorien meinte Jakob Licht zutreffend:

«Wir besitzen nur eine Sammlung paralleler literarischer Vorschriften und Zeugnisse. Es fehlen uns Berichte über die konkreten täglichen Tätigkeiten der Sekte. Wir wissen nicht, wie die Sekte in ihrem soziologischen und wirtschaftlichen Aufbau im Rahmen des Volksganzen stand. Die Widersprüche zwischen der Damaskus-Gemeinde betreffen nur einen kleinen Ausschnitt der Wirklichkeit. Die ganze Wirklichkeit war weit komplizierter und voller innerer Gegensätzlichkeiten ... Wir müssen uns mit der Erfassung einer partiellen Wirklichkeit begnügen. Dabei müssen wir uns aber daran erinnern, daß hinter dem rigorosen Statut der Sektenregel sich eine menschliche Gemeinschaft verbarg, die zwar harte Forderungen stellte, dabei aber auch nach Einheit und Einzigartigkeit strebte. Dies bedingte Gärungen und stets neues Suchen»[70].

Noch verwirrender wird die Frage nach der Gruppenidentität der Qumrangemeinde, wenn man die Kriegsrolle (1QM) mit ins Spiel bringt. Im Gegensatz zu der einen eher quietistisch-pazifistischen Geist atmenden Sektenrolle nehmen die Leute der Kriegsrolle kämpferisch am eschtaologischen Kriegsgeschehen teil. Mehrere Forscher nehmen nun an, 1QM sei nicht qumran-essenisch, sondern zelotisch. An-

[70] *Jacob Licht*, Megillot has-serakim mim-megillot midbar jehûdah, säräk haj-jahad, säräk ha-edah, säräk hab-berakot, Jerusalem 1965, 16 f.

dere sagen, 1QM spiegle ein frühes Stadium der Qumran-Gemeinde wider. Wieder andere setzen 1QM spät an und führen sie als Beweis der starken Wandlung der Ideologie der Qumran-Bewegung an[71].

§ 57 Eine besondere Schwierigkeit bildete von Anfang an auch die zeitliche Ansetzung der Qumran-Gemeinschaft(en). Mit einer einzigen undeutlichen Ausnahme (Demetrius, der König von Jawan: 4QpNah I,2) sind alle im Qumran-Schrifttum vorkommenden Personen und Gruppen chiffriert (Lehrer der Gerechtigkeit, Frevelpriester, Lügendeuter, Männer der Gewalt, die nach Glattem Suchenden, Spötter, Zorneslöwe, Haus Absalom etc.). Es ging nun vor allem darum, die besonders in 1QpHab, 1QpNah und 1QH geschilderte Dreiecksfeindschaft: Lehrer der Gerechtigkeit – Frevelpriester – Männer der Gewalt, mit irgendeiner geschichtlich faßbaren Situation in Zusammenhang zu bringen. Die Frühdatierer entscheiden sich für die Zeit ab ca. 200–160 v. Chr., die Mittedatierer für die Zeit des Hasmonäers Jonathan (152–143 v. Chr.) oder Hyrkans I (134–104 v. Chr.) und die Spätdatierer für die Zeit des Alexander Jannai (103–76 v. Chr.), Hyrkans II (67–40 v. Chr.), des Herodes I (37–4 v. Chr.) oder des ersten jüdischen Krieges gegen Rom (66–70 n. Chr.). Die Diskussion über die zeitliche Ansetzung der Qumrangruppe ist auch heute noch lebhaft wie eh und je[72], wenn man auch sicher geworden ist, daß diese dissidente Gruppe zwischen 200 v. und 70 n. Chr. existierte.

§ 58 Im Qumran-Schrifttum finden sich viele Identitätsaussagen. Ein Abschnitt aus der Sektenrolle kann exemplarisch zeigen, wie stark Qumran trotz seiner Absonderung im Frühjudentum verwurzelt war. I QS VIII, 4b–8 lautet:

---

[71] Vgl. *Hans Bardtke*, Literaturbericht über Qumran, VI. Teil, I. Die Kriegsrolle 1QM, ThRNF 37 (1972) 97–120. *Johannes Hempel*, Die Texte von Qumran in der heutigen Forschung, Göttingen 1962.

[72] Soweit ein Überblick über die immense Qumran-Literatur heute noch möglich ist, scheint die Mehrheit der Forscher sich hüten zu wollen, die Gründung der Qumransekte vor 140 v. anzusetzen. Ein so prominenter Forscher wie Shemarjahu Talmon vertritt dagegen neuerdings mit Vehemenz eine Frühdatierung. Man müsse etwa die Jahre 200–180 v. als ungefähre Gründungsjahre annehmen: Môtîv hammidbar bammiqra' ubassifrût Qumran, in: Gedächtnisband f. Josef Amorai, Jerusalem 1973, 73–107.

«Wenn dies in Israel geschieht, dann ist der Rat der Einung fest gegründet in der Wahrheit für die ewige Pflanzung, ein heiliges Haus für Israel und ein Kreis des Allerheiligsten für Aaron, Zeugen der Wahrheit für das Gericht und Auserwählte des (göttlichen) Wohlgefallens, um für das Land zu sühnen und den Gottlosen ihre Taten zu vergelten. Dies ist die erprobte Mauer, der köstliche Eckstein; nicht werden seine Fundamente wanken noch von ihrem Platz weichen.»

In diesem Text sind sieben gedrängte Selbstdefinitionen der Qumran-Gemeinde enthalten. Sie verstand sich als der in der Wahrheit festgegründete Rat der Einung, als ewige Pflanzung, als Tempel, bestehend aus Heiligtum und Allerheiligstem, als erprobte Mauer und köstlichen Eckstein, als Zeugen der Wahrheit für das Gericht und als Erwählte des göttlichen Wohlgefallens. Wir greifen die Definition «ewige Pflanzung» heraus ohne jedoch zu vergessen, daß sie sich in Gesellschaft anderer meist kultsprachlicher Definitionen befindet. – Im Qumran-Schrifttum kommt der Ausdruck (ewige) Pflanzung mehrmals im definitorischen Sinn vor. Meistens steht er in der Nachbarschaft mit einigen der angeführten oder doch sehr ähnlichen Aussagen (vgl. bes. 1QS XI, 8 f.; 1QH VI,15; VIII, 6–10; CD I,7 f.). Die Definitionsausdrücke und der nähere Zusammenhang, in dem sie stehen, weisen auf Gemeinschaften hin mit priesterlichem, apokalyptischem, esoterischem und von der Hoffnung auf das nahe Eschaton geprägtem Denken[73].

Den biblischen Hintergrund zum Bild der Pflanzung bildet Jes 60,21: «Dein Volk besteht aus lauter Gerechten. Für immer werden sie ein Land erben: Sproß seiner Pflanzung, Werk meiner Hände (andere Leseart: ‹Pflanzung JHWHs›) zur Verherrlichung» (ähnlich Jes 61,3).

Will man sich nicht mit bloßen motivgeschichtlichen Überlegungen begnügen, muß man sich daran erinnern, daß Jes 56–66 mindestens teilweise Kreisen entstammt, die von der «Armenfrömmigkeit» (der Zurückgesetzte, Arme ist der besonders Erwählte) geprägt waren, entstammt. In diesen Volkskreisen standen auch eschatologische Blickpunkte im Vordergrund oder schwangen wenigstens mit[74].

[73] Vgl. *Johann Maier*, Die Texte vom Toten Meer, Bd. 2, München 1960, 89–91.

[74] *Johann Maier*, op. cit. (Anm. 73), 85: «Tritojesaja ist das

Da Qumran stark von Gedanken und Ausdrücken der Armenfrömmigkeit durchzogen ist (z. B. 1QH V,22), kann man in Tritojesaja einen geistig-religiösen Vorläufer Qumrans sehen. Die hinter Tritojesaja stehenden Gruppen standen irgendwie abseits vom damaligen jüdischen Establishment und waren dementsprechend auch gesellschaftlich benachteiligt.

Die Vorstellung von der Gemeinde als Pflanzung findet sich auch in bestimmten Pseudepigraphen, die etwa gleichzeitig mit dem Qumran-Schrifttum entstanden. Sie finden sich in der Zehnwochen-Apokalypse (äthHen 93; 91,12–17), die wohl kurz vor dem Danielbuch entstanden sein muß. Ebenso kommt sie in dem in CD XVI,3 f. zitierten, also mindestens teilweise vor- oder frühqumranischen Jubiläenbuch (vgl. Jub 1,16; 16,26; 21,34; 36,7) vor. Wir haben es sowohl im Jubiläenbuch, als auch in der Zehnwochen-Apokalypse mit spezifisch priesterlicher Apokalyptik zu tun, was vor allem aus deren zentralem Interesse an kultkalendarischen Fragen zum Ausdruck kommt. Beide Apokalypsen haben z. B. die Vorstellung von himmlischen Tafeln, auf denen die zu feiernden Feste und Bestimmungen und Taten der Menschen aufgeschrieben seien (vgl. äthHen 91,14 f.; Jub 30,18–23 u. ö.).

Das Qumran-Schrifttum, die Daniel- und Henochapokalyptik, die meisten Teile der Testamente der 12 Patriarchen und das Jubiläenbuch gehören eng zusammen. Hinter allen steht eine *priesterliche Apokalyptik* mit verwandten kultkalendarischen Anliegen[75].

§ 59 Zu Beginn jeder Wertung Qumrans muß eine Analyse der damaligen (religions-)historischen Situation unternommen werden. Wichtigster Ausgangspunkt ist dabei der defensive, religiös motivierte «Kulturkampf», den die traditionstreuen Juden (apokalyptisch eingestellte Priester, Laien und viel einfaches Volk) zur Zeit des Antiochos IV. Epiphanes und wohl auch schon zuvor gegen die seleukidischen und jüdischen «Reformer» führen mußten. Der zweite historisch

---

umfangreichste und deutlichste Dokument dieser Armenfrömmigkeit.»

[75] Vgl. *G. Klinzing*, Die Umdeutung des Kultus, in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament, Göttingen 1971, 55; *Johann Maier*, Religion, 53 f.

bestimmende Faktor waren die usurpatorischen hasmonäischen Hohenpriesterfürsten und -könige (Jonathan, Simon, Hyrkan I., Aristobul I., Alexander Jannai, Hyrkan II., Aristobul II.), die immer mehr ins Fahrwasser der früheren «Reformer» bzw. radikalen Hellenisierer (Jason, Menelaos, Alkimos) abrutschten.

Von diesem religionsgeschichtlichen Hintergrund und der Analyse des Qumran-Schrifttums herkommend, kann man die Qumran-Leute umschreiben als radikal antihellenistische, priesterlich-apokalyptische Gruppen, die sich in der Wüste, diesem zweiten eschatologischen Heilsort neben Jerusalem, zurückzogen, um in vollkommenem Toragehorsam leben zu können und der endgültigen Heilswende entgegenzuharren. Qumran war von den ersten Anfängen an eine dissidente Tora-Erweckungsbewegung. Tora-Erfüllung wurde für sie zum bewegenden Faktor der Offenbarungsgeschichte. Die Frage der richtigen Tora- und Geschichtsdeutung war damit zum Sprengstoff geworden, der das Frühjudentum in feindliche Gruppen zerspaltete.

Die Qumran-Leute richteten ihre Blicke jedoch nicht nur auf die letzten Ereignisse. In anderer Hinsicht waren sie auch harte *Verweigerer von Neuerungen.* Auch in Qumran berührten sich die Extreme: Naherwartung und Traditionalismus! Die Qumran-Separatisten sperrten sich gegen die besonders seit Esra/Nehemia immer mehr aufkommende und offenbarungsbezogene Autorität beanspruchende Elite der Bibelerklärer und -aktualisierer (vgl. § 51–55). Sie betrachteten sich theologisch-anachronistisch als die erste offenbarungsgetreue Generation der Rückkehrer aus dem babylonischen Exil und theologisch-utopisch als letzte Gemeinde vor den entscheidenden Ereignissen. Sie übersprangen und übersahen damit gleichsam besonders die von Esra/Nehemia ausgehenden Reformansätze und Weiterentwicklungen des Volkes Gottes.

Die Qumran-Leute waren aber nicht nur vergangenheits- und zukunftsbezogen. Sie pflegten auch eine stark introvertierte Spiritualität für ihre jeweilige *Gegenwart.* Sie wollten «in herrlicher Reinheit» (1QS IV,5) leben. Die Forderung der rituellen und moralischen Reinheit stand im Zentrum der Gemeinschaftsforderungen. Nach einem Probejahr wurde der Gruppenneuling zum Reinigungsbad zugelassen (vgl.

1QS VI,13–23; Bell 2,138). Dabei wurde ihm vorgehalten, er sei nicht gerecht, solange er die Verstocktheit des Herzens gewähren lasse und nicht darnach trachte, vollkommen zu wandeln auf allen Wegen Gottes (vgl. 1QS III,4.9 f.). Schon die Neulinge mußten lernen, daß sinnliche Freuden Frevel seien, Enthaltung und Selbstbeherrschung dagegen Tugend (vgl. 1QS IV,2–4; Bell 2,119). Der Heilige Geist ist nach qumranischer Auffassung die in rituellen Bädern wirksame Kraft, die den Menschen zugleich erleuchtet und ihm Gottes Offenbarung zeigt (1QS IV,20–22).

Da sich Qumran nach dem nahen Eschaton ausrichtete, wäre zu vermuten, daß es gesellschaftlich-religiösen Strukturfragen wenig Aufmerksamkeit gewidmet hätte. Das Gegenteil ist der Fall. Die genaue Beachtung der Rangordnung war für die Qumran-Leute von großer Wichtigkeit. «Kein Mann sei niedriger als die ihm zugewiesene Stellung, und keiner erhebe sich über den Platz seines Loses» (1QS II,23). «Das ist die Ordnung für die Sitzung der Vielen: jeder in seiner Rangstufe. Die Priester sollen an erster Stelle sitzen, und die Ältesten an zweiter, und dann alles übrige Volk, sie sollen jeder in seiner Rangstufe sitzen» (1QS VI,8). Dadurch, daß jeder einzelne und alle «den Platz seines Loses» erhalten und auch selbst einhalten, wird ein Zeichen und eine Sicherung gesetzt, daß «alle in der Gemeinschaft der Wahrheit, gütiger Demut, barmherziger Liebe und gerechten Denkens» (1QS II,24) sind und bleiben.

§ 60 Die religions- und literaturgeschichtliche Bedeutung Qumrans kann kaum hoch genug veranschlagt werden. Auch für die Geschichte der Spiritualität des Gottesvolkes ist Qumran von enormer Wichtigkeit. Die Exegeten verdanken den Qumran-Funden viele Klärungen dunkler Bibelsätze und bibeltheologischer Zusammenhänge. Für eine christliche Theologie des Judentums aber spielt Qumran nur eine geringe Rolle. Mögen auch Qumran-Motive in Christentum und Judentum weiter gewirkt haben – weder die jüdische noch die christliche Geschichte orientierte sich grundlegend an den Qumran-Initiativen. Die Sekte ging etwa 70 n. Chr. unter. Ihre rigorosen Reinheitsideale und ihr intransigentes Exklusivitätsbewußtsein fanden in keiner der beiden Rivalitätsbewegungen eine adäquate Fortsetzung. Ähnlich ging es mit den eschatologischen Vorstellungen und den hierarchi-

schen Stufungen. Es wäre falsch, etwa den qumranischen Lehrer der Gerechtigkeit gegen die rabbinischen Weisen, die zu Fundamenten des Judentums wurden, auszuspielen. Eine christliche Theologie des Judentums kann nicht in erster Linie die verschollenen Formen jüdischer Existenzweisen im Blickpunkt haben, sondern muß sich besonders mit jenen jüdischen Strömungen auseinandersetzen, die bis heute im Judentum nachwirken oder noch präsent sind.

DIE PSEUDEPIGRAPHE LITERATUR

§ 61 Die Verfasser der sogenannten Pseudepigraphen des Alten Testamentes schätzten sich als in entscheidender Verbindung mit der alttestamentlichen Offenbarung befindlich ein. Sie waren auch überwiegend der Überzeugung, autoritative Deuter und Wegweiser ihrer jüdischen Zeit- und Volksgenossen zu sein. Schlußendlich aber gelangten ihre Schriften weder im offiziellen Judentum noch in den Kirchen zu kanonischer Geltung. Unter der Hand aber wirkten sie in starkem Ausmaß – zumindest als geheimes oder offenes Verwertungsmaterial – auf die Gestaltung des Neuen Testamentes, der frühchristlichen Theologie und des rabbinischen Judentums ein. Ihre theologischen und geschichtlichen Zwiespältigkeiten können zwar nicht samt und sonders entwirrt werden. Dies scheitert bereits an der lückenreichen Quellenlage. Die Aufgabe bleibt aber unumgänglich: Die Literatur im unmittelbaren Vorfeld von Christentum und normativem Judentum ist möglichst deutlich und differenziert in den Blickwinkel zu nehmen. Andernfalls entschwinden einige Wurzeln der christlichen Theologie und des rabbinischen Judentums.

1. Forschungsgeschichtliche Lage

§ 62 In wörtlicher Übersetzung müßte man die Pseudepigraphen als falsche, lügnerische, unechte Schriften, als Schriften, die unter falschem Namen im Umlauf sind, als Epigonenliteratur, bezeichnen. Ihre Verfasser wären dementsprechend entweder lügnerische Nach-Schreiber, bzw. eine (böswillige) jüdische «Fälscherbande»[76], oder literarische Ehren-

[76] In dieser Richtung argumentierten z. B. verschiedene «Spätjudentumsforscher» zwischen den beiden Weltkriegen, z. B. *H. Wilbrich*, Urkundenfälschung in der hellenistisch-jüdischen Literatur, FRLANT 38 (1924). Zur Bewertung der dahinterstehenden antijüdisch-«christlichen» Weltanschauung vgl. *Johann Michael Schmidt*, op. cit. (Anm. 38).

männer, die sich aus irgendwelchen Gründen (Angst vor Denuntiation, Inferioritätsbewußtsein etc.) hinter einem Pseudonym, d. h. einer literarischen Tarnkappe bzw. einem mehr oder weniger harmlosen Decknamen versteckten.

Die heute gebräuchlichste und größtenteils auch wirklich brauchbare deutsche Übersetzung besonders wichtiger Pseudepigraphen des Alten Testamentes findet sich im 2. Band des von Emil Kautzsch im Jahre 1900 in Tübingen herausgegebenen Werkes: «Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes»[77]. In welchen historischen und theologischen Schwierigkeiten man sich verfängt, wenn man die nicht kanonisierte Literatur des außerqumranischen Frühjudentums unter den Begriff Pseudepigraphie zu bringen versucht, zeigen die dem ganzen Werk im ersten Band (xi–xiii) vorangestellte Einleitung und die im zweiten Band vorgenommene Einordnung der einzelnen Werke. In der Einleitung wird ziemlich erfolglos um die Rechtfertigung des Hauptbegriffes «Pseudepigraphie» gegenüber der biblischen Literatur (in der die Gattung Pseudepigraphie auch vorkomme) und gegenüber anderen Einteilungsmöglichkeiten (etwa unter den Hauptstichworten Apokalyptik/Nichtapokalyptik, hellenistische/palästinensische Literatur, restauratiV-partikularistische/eschatologisch-universalistische Literatur) gerungen.

Noch problematischer als dieses teilweise durch die unsichere Forschungslage und das schwankende Glaubensverständnis bedingte Lavieren mit Begriffen und Schriften ist die von Kautzsch im zweiten Band vorgenommene Einordnung der einzelnen pseudepigraphen Schriften. Es ist willkürlich, wenn z. B. das Buch der Jubiläen als pseudepigraphische Legende bezeichnet wird, die Psalmen Salomos dagegen als pseudepigraphische Dichtung und die Testamente der 12 Patriarchen als pseudepigraphische Apokalypse(n).

Man darf den leider unwiderruflich eingebürgerten Begriff «Pseudepigraphie» nicht einsinnig, nicht allgemein und nicht ideologisch verwenden. Er ist nur als literarischer Gattungsbegriff zulässig. Und auch dann ist bei jeder Schrift einzeln und neu zu prüfen, welche Voraussetzungen, Zusammen-

[77] Die Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, besorgte 1962 einen photomechanischen Nachdruck (Beide Kautzsch-Bände).

hänge und Hintergründe mit diesem Begriff verbunden sind. Keinesfalls aber ist der Gattungsbegriff Pseudepigraphie der dominante oder gar der nützlichste Begriff für das außerkanonische frühjüdische Schrifttum. Etwa die Begriffe «Apokalyptik» und «jüdisch-hellenistische Auseinandersetzungen» weisen weit mehr in das Zentrum dieser reichhaltigen Literatur hinein.

Letztlich gibt es jedoch keine begriffliche Patentlösung. Sogar die zwischentestamentlichen Apokalypsen, die am deutlichsten die formalen Merkmale der Pseudepigraphie an sich tragen, können im Einzelfall ohne diese Merkmale auskommen. Das deutlichste Beispiel hierfür sind die in Qumran gefundenen Reste eines Daniel-Zyklus (Pseudo-Daniel: 4QpsDan). Darin wird in dem von der Zukunft handelnden apokalyptischen Teil nicht in zeit- und personentarnender Weise gesprochen, sondern unverhüllt. Man schlug für diese Schrift den Ausdruck «Apokalypse im Klartext» vor[78].

§ 63 Die *heutige Forschungslage* ist durch neue Texteditionen und Übersetzungen sowie durch eine äußerst rege sekundärliterarische Tätigkeit gekennzeichnet.

In erster Linie ist die Text-Editionsreihe «Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece» (PsVTGr, Leiden, Brill 1967 ff.) zu nennen. Herausgeber sind u. A. M. Black, S. P. Brock, A. M. Denis, M. De Jonge und J. C. Picard. A. M. Denis schrieb dazu einen ausgezeichneten Einführungsband[79] und ist auch sonst um wissenschaftliche Handreichungen zur Deutung dieser Texte bemüht[80].

Als besonders gut fundierte Textedition und Kommentierung einer Einzelschrift ist Marc Philonenko, Joseph et Aséneth, Introduction et Notes, Leiden (Studia Post-Biblica) 1968 zu erwähnen.

Größer als die Zahl der Texteditionen ist jene der kritischen Übersetzungen und Kommentierungen. Werner Georg Kümmel gibt zusammen mit anderen Autoren seit 1973 die Übersetzungsreihe «Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit» (Gütersloh) heraus. Vorbild für die Arbeitsweise der Autoren dieser Reihe ist offensichtlich der Kommentar zum Alten Testament (KAT). Teilweise vermitteln die bisher erschienenen Bände etwas zu wenig den Eindruck, auf — gewiß teilweise schwer zu findenden — zuverlässigen Textgrundlagen zu beruhen. Auch scheinen die Übersetzer und

---

[78] Vgl. dazu *Alfred Mertens*, Das Buch Daniel im Lichte der Texte vom Toten Meer, Würzburg 1971, 48.

[79] *Albert-Marie Denis*, Introduction aux pseudepigraphes grecs de l'Ancien Testament, Leiden 1970.

[80] Vgl z. B. *Albert-Marie Denis/Yvonne Janssens*, Concordance latine du Liber Jubilaeorum sive Parva Genesis, Louvain 1973.

Kommentierer einzelner Schriften mit zuviel Freiheit für individuelle Schwerpunktsetzungen und Deutungen beschenkt worden zu sein[81]. Trotz dieser angedeuteten Mängel muß man im Ganzen für die neue Reihe sehr dankbar sein. Es war höchste Zeit, daß auch im deutschen Sprachraum wieder einmal die Initiative für neue Übersetzungen und Deutungen frühjüdischer Schriften ergriffen wurde. Außerdem sind noch folgende kritische Übersetzungen und Kommentierungen von Einzelschriften besonders erwähnenswert: A. Vaillant, Le Livre des Secrets d'Henoch, Texte Slave et Traduction Française, Paris 1952; Pierre Bogaert, L'Apocalypse syriaque de Baruch, 2 Bde., Paris 1969; Matthias Delcor, Le Testament d'Abraham, Leiden 1973; Jean-Marc Rosenstiehl, L'Apocalypse d'Elie, Paris 1972; Hugo Odeberg, 3 Enoch or The Hebrew Book of Enoch, New York (Neudr. d. Ausgabe 1928) 1973.

Ohne Querverbindung mit der zeitgleichen Qumran-Literatur ist bei der Erforschung der Pseudepigraphie nicht mehr viel weiter zu kommen. In diesem Sinn ist die ganze Qumran-Literatur (§§ 56–60) eine methodisch unverzichtbare Hilfe zur Erforschung der pseudepigraphen Literatur. Von besonderer Bedeutung sind Editionen und Kommentierungen von pseudepigraphen Texten, die in irgendeiner Form zumindest bruchstückartig in Qumran gefunden wurden[82]. In Zukunft wird man auch vermehrt Seitenblicke auf die Targum-Forschung werfen müssen. Spätestens seit der Veröffentlichung des qumranischen Ijob-Targums[83] wird einem die Verzahnung *aller* damaliger jüdischer Literaturgruppen und -gattungen bewußt.

Neben jüdischer zeitgleicher oder zeitnaher Literatur ist auch nichtjüdische oder nur teilweise von Juden verfaßte Literatur zur Aufhellung der pseudepigraphen Literatur beizuziehen. Die Texteditionen von Alfons Kurfess (Sybilli-

---

[81] Vgl. z. B. Band 1 (1973): *Hans Bardtke*, Zusätze zu Esther; Otto Plöger, Zusätze zu Daniel. Bardtke behandelt textkritische und theologische Probleme der Esther-Zusätze ziemlich gleichrangig, während Plöger der Ansicht ist, eine eingehende Darstellung textgeschichtlicher Probleme des griechischen Danielbuches sei absolut vorrangig. Ziemlich eigenwillig scheint auch Enno Janssen im 3. Band (1975) vorzugehen. Das Testament Abrahams als eine psychologisierende Auseinandersetzung mit dem Todesproblem zu deuten (197 f.), scheint doch problematisch zu sein.

[82] Ediert von *Milik*, Enoch.

[83] Vgl. *J. P. M. van der Ploeg/A. S. van der Woude (ed.)*, Le Targum de Job de la Grotte XI de Qumrân (edité et traduit), Leiden 1971; *Michael Sokoloff*, The Targum to Job from Qumran Cave XI, Ramat-Gan 1974.

nische Weissagungen, München 1951) und von Menachem Stern (Greek an Latin Authors on Jews and Judaism, Jerusalem 1974) sind nur zwei Beispiele, die auf die Wichtigkeit dieser Literaturgruppen aufmerksam machen können.

§ 64 Es ist hier nicht möglich, die heutige Sekundärliteratur zum Thema Pseudepigraphie auch nur einigermaßen vollständig anzuführen oder gar zu bewerten. Grob gesehen kann man drei Gruppen sekundärliterarischer Forschung unterscheiden. 1. Literatur, deren Primärzweck die Charakterisierung der Pseudepigraphie als literarische Gattung der Spätantike ist. In dieser Gruppe überschneiden sich die Probleme zwischen frühjüdischer, frühchristlicher und persisch-griechisch-römischer Pseudepigraphie[84]. 2. Literatur, deren Primärzweck die Erhellung neutestamentlicher Begriffe und Aussageweisen durch pseudepigraphe Vorlagen oder Ähnlichkeiten ist[85]. 3. Literatur, die im Dienste der Aufhellung der frühjüdischen Volks- und Religionsgeschichte steht. Der neutestamentliche Bezug wird nur nebenbei hergestellt[86].

§ 65 Die Forscher, die sich mit der Pseudepigraphie beschäftigen, werden immer mehr vor das schwere Rätsel gestoßen, welche Aussagen damals jüdisch möglich waren und welche als christliche Einschübe zu betrachten sind. Man wird zunehmend vorsichtig, man scheut sich, zu viele

---

[84] Vgl. *Norbert Brox*, Zum Problemstand in der Erforschung der altchristlichen Pseudepigraphie, Kairos 15 (1973) 10–23; *Martin Hengel*, Anonymität, Pseudepigraphie und ‹Literarische Fälschung› in der jüdisch-hellenistischen Literatur = Pseudepigrapha I/VII, Bd. 18 der Reihe Entretiens sur l'Antiquité Classique, Vandeuvres-Genève 1972; *B. M. Metzger*, Literary Forgery and Canonical Pseudepigrapha, JBL 91 (1972) 3–24; *W. Speyer*, Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum, Ein Versuch ihrer Deutung, München 1971.

[85] Zu dieser Gruppe gehören Werke wie : *W. Bousset/H. Gressmann*, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, Tübingen [4]1966. Sozusagen jede «Einleitung ins Neue Testament» argumentiert in dieser Richtung.

[86] Das für diese Gruppe schon klassisch gewordene Werk ist *Emil Schürers* Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi (1901–1909); vgl. dazu die von *Geza Vermes/Fergus Milar/Pamela Vermes/Matthew Black* besorgte revidierte Ausgabe des 1. Schürer-Bandes in Englisch: The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. — A.D. 135), Edinburgh 1973. In ähnlichem Sinne wollen verstanden sein: *Hengel*, Hellenismus und *Maier/Schreiner*, Literatur.

christliche Interpolationen anzunehmen[87]. Ein erster starker Angriff gegen die vielen von R. H. Charles, E. Kautzsch und andern angenommenen christlichen Interpolationen wurde Ende der fünfziger Jahre von Frankreich aus gestartet. Fast nichts sei christlich interpoliert. Was man vorschnell als christlich taxiere, sei in Wirklichkeit ur-frühjüdisch. Dieser Angriff verpuffte jedoch bald, da hinter ihm u. a. eine Überbewertung des qumranischen Lehrers der Gerechtigkeit gestanden hatte[88]. Heute wird man aufgrund neuer Texteditionen – auch auf dem Gebiet der aramäischen Targume – auch weiterhin geneigt sein, nicht zu oft christliche Interpolationen anzunehmen. Vieles ist jüdisch, was man früher für unjüdisch erklärte. Dies ist von erheblicher Bedeutung für die biblische Religionsgeschichte und für eine christliche Theologie des Judentums. Vor zu frühen christlichen Abgrenzungen ist zu warnen!

2. Aussagemöglichkeiten der Pseudepigraphie

§ 66 Es versteht sich von selbst, daß man bei der Beurteilung der zwischentestamentlichen Pseudepigraphie das *Danielbuch als Ausgangspunkt* nimmt. In ihm vereinigt sich heilige Schrift in besonders deutlicher Form mit Pseudepigraphie.

H. H. Rowley war der Meinung, die Pseudonymität des

[87] Dieses Problem betrifft auch die Jesus-Forschung. Jüdische Autoren und (christliche) Judaisten, die die ntl. Botschaft hauptsächlich von außen, vom frühjüdischen und rabbinischen Kontext her beleuchten, entdecken im allgemeinen mehr Jüdisches im Neuen Testament als viele christliche Form- und Traditionsgeschichtler. Das spezifisch Christliche hebt sich dadurch weniger abrupt vom Neuen Testament ab. Typisch für diese jüdisch-judaistische Tendenz sind: *Kurt Schubert,* Jesus im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums, Wien 1973; *David Flusser,* Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus, Bern 1978.

[88] Ein typisches Werk, das aus diesen Voraussetzungen möglichst keine christlichen Interpolationen gelten lassen wollte, war: *Marc Philonenko,* Les interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Partriarches et les Manuscrits de Qoumran, Paris 1960; vgl. z. B. seine fast vollständigen Ablehnungen von Interpolationen bei Test Benj 9,1—5; Test Levi 4,1—4; 14,1; 16,3 mit den entsprechenden Auffassungen bei der Übersetzung in Kautzsch 2.

Danielbuches sei ein echter, zeitgünstiger literarischer Ausdruck gewesen, während die pseudonymen Nachfahren – mit Ausnahme der neutestamentlichen Johannesapokalypse – nur noch Epigonenhaftes zustande gebracht hätten.

«Als der Autor daran ging, seine Visionen zu schreiben, die auch eine hoffnungsvolle Botschaft für dieselben Kreise enthielten, schrieb er deshalb unter dem Namen des Daniel, nicht weil er seine Leser täuschen, sondern weil er seine Identität mit dem Autor der Danielerzählung enthüllen wollte. Die Pseudonymität wurde also aus einem lebendigen Vorgang geboren, dessen Ziel das genaue Gegenteil von Täuschung war. Sie wurde erst zum Kunstgriff, als sie von Nachahmern stur kopiert wurde ... (Es folgen positive Begründungen für die Danielsche Pseudonymität.) ... Alle diese Eigenarten übernahmen die Imitatoren, die nie in der Lage waren, zwischen den nebensächlichen und den wesentlichen Bestandteilen dessen, was sie nachahmten, zu unterscheiden. Und so wurde die Apokalyptik esoterisch»[89].

Rowley argumentiert apologetisch. Er meint, die kanonisierten Bücher vorteilhaft darstellen zu müssen. Bezüglich der nichtkanonischen Bücher fühlt er sich dieser Pflicht enthoben. Eine solche Haltung ist aber wissenschaftlich nicht legitim. Außerdem ist ein literarischer «Kunstgriff» nicht zum vornherein Zeichen einer Dekadenz oder eines Täuschungsmanövers, sonst müßte man alle modernen Romanautoren ebenfalls disqualifizieren. Es bleibt nichts anderes übrig, als jede pseudonym/pseudepigraphe Schrift des Frühjudentums differenziert auf die dahintersteckende Haltung zu befragen. Das Ergebnis wird auf keinen Fall unter den Ausdrücken Epigonentum, Manieriertheit, Täuschung, Dekadenz etc. zu fassen sein. Nur ideologisch festgefügtes Vorverständnis könnte zu diesem Ergebnis führen.

§ 67 Die *Pseudonymität des Danielbuches* beruht auf verschiedenen Gründen. Keinesfalls ist Täuschungsabsicht mit im Spiel. Auch Mißverständnisse geschichtlicher Art sind kaum anzunehmen. Otto Plöger zog solche Mißverständnisse in Betracht. Der Verfasser des Danielbuches habe die sagenhafte Danielgestalt in seiner Lieblingsschrift, dem prophetischen Ezechielbuch (14,12–20, 28,3) vorgefunden und habe

[89] *H. H. Rowley*, op. cit. (Anm. 42), 36 f.

irrtümlich angenommen, sie habe zur Zeit des babylonischen Exils gelebt[90].

Mit guten Gründen ist vielmehr anzunehmen, daß der pseudonyme Verfasser des Danielbuches auch um die Traditionen wußte, nach denen Daniel eine vorsintflutliche Heldengestalt war. In dem aus dem späten 2. Jahrhundert v. Chr. stammenden Jubiläenbuch (Jub 4,20) wird Daniel als Onkel und Schwiegervater Henochs, des Gerechten der Vorzeit Israels, bezeichnet. Aus ebenso guten Gründen ist anzunehmen, daß die Leser des Danielbuches durchaus wußten, daß der Name des Helden der Erzählungen (Dan 1–6) und der Visionen des Danielbuches (7–12) ein vorgeschobener Name war, und daß auch die im Buche vorkommenden geschichtlichen Klitterungen im Dienste der Botschaft des Verfassers angesichts einer schweren und wirren Zeitlage standen.

Diese Botschaft lautet etwa so: Unsere Zeit – die Zeit unter Antiochos IV. (175–164) und der hellenisierenden jüdischen Machtpriester – gleicht als Not-, Straf- und Entscheidungszeit der Zeit des babylonischen Exils (587–538). Antiochos IV. ist ein zweiter Nebukadnezar, ein zweiter Oberzerstörer Israels. Die Verfolgungen seitens dieses heidnischen Königs und jüdischer Mitläufer und Verräter gegen heutige traditionstreue Juden berühren noch empfindlicher den zentralen Nerv des Volkes Gottes als die seinerzeitige Zerstörung des Jerusalemer Tempels und die Deportation unserer Vorahnen nach Babylonien. Der Daniel meiner Erzählungen – das bin z. B. ich und meine Gruppe! Wir halten in unbeirrbarer Treue zu den Bundesverpflichtungen des Gottes Israels. Wir sind bereit, mit unserem Leben dafür einzustehen. Darüber hinaus wissen wir uns radikal in die Verantwortung für das Volk Gottes hineingenommen. Soweit wir sehen, sind wir die Einzigen, die den Auftrag Israels noch kennen und ihn in Traditionstreue und Gebet praktizieren. In dieser Entscheidungsstunde wissen wir uns herausgefordert und herausgehoben, zu mahnen, zurecht zu weisen, Umkehr zu fordern und den Weg in die Zukunft zu weisen. Wir stützen uns dabei auf uralte Traditionen. Unsere Gegenwart ist die unerhörte und unüberbietbare Not- und Frevel-

[90] *Otto Plöger*, Das Buch Daniel, KAT 18, Gütersloh 1965, 29.

zeit. Damit weist sie aber auch hin auf die in allernächster Zeit hereinbrechende totale Herrschaft Gottes, in der die Bedränger und Frevler vernichtet werden und das Volk Gottes in Herrlichkeit, Macht und Glück erstehen wird[91].

In erster Linie steht die Pseudonymität des Danielbuches also im Dienste der Botschaft des Endverfassers. Er bog alles bewußt und gekonnt zurecht, damit diese Botschaft deutlich zum Aufscheinen käme. In zweiter Linie scheint sie auch eine Art literarische Mimikry gewesen zu sein. Der vorgeschobene Held war für den Verfasser eine Art Schutzfärbung, damit er im Windschatten des Untergrundes bleiben konnte. Beide Aspekte wurden von den Empfängern der Botschaft verstanden und gebilligt[92].

§ 68 Die nächsten literarischen und religionsgeschichtlichen Verwandten des Danielbuches sind jene gleichzeitig und etwas später anzusetzenden Bücher, die den vorsintflutlichen Gerechten Henoch (vgl. Gen 5,24) und andere vormosaischen Gestalten als ihre Helden vorschoben. Es handelt sich um das äthiopische Henochbuch, die Testamente der 12 Patriarchen und das Jubiläenbuch. In diesen Schriften wird Henoch als Künder der Verderbtheit der damaligen Zeit, als Prophet des Kommens Gottes zum Endgericht und zur Rettung der Getreuen, als Weiser, Gottwohlgefälliger und als Visionär himmlischer und endzeitlicher Geheimnisse geschildert. Die Grundtexte für die verschiedenen Henochdeutungen finden sich in der Zehnwochen-Apokalypse (äthHen 93,1–10; 91, 12–17), in der Tierapokalypse (äthHen 85–90) und im angelologischen Henochbuch (äthHen 1–36). Etwas spätere Texte deuten einzelne Züge und Tätigkeiten dieses Helden der Vorzeit weiter aus, besonders seine Weisheit (Jub 4,16–20), sein prophetisches Drohen gegen die Zeit des 2. Jahrhunderts v. Chr. (TestBenj 9,1; TestDan 5,6; TestJuda 18,1; TestLev 14,1–3; 16,1; TestNaft 4,1; TestSim 5,4) und seine

[91] Wichtige Stellen finden sich besonders in den Kapiteln 2,7 und 12. Zum Ganzen vgl. u. a. auch *Ferdinand Dexinger*, Das Buch Daniel und seine Probleme, SBS 36, Stuttgart 1969.

[92] Ein Hinweis für diese Akzeptierung liegt darin, daß der Verfasser des Danielbuches bereits in Qumran als nabi', als Prophet tituliert wurde. Vgl. dazu besonders *Alfred Mertens*, Das Buch Daniel im Lichte der Texte vom Toten Meer, Würzburg 1971, passim.

Schauungen himmlischer und endzeitlicher Geheimnisse (äthHen 39; 41; 46; 71; vgl. § 40–41).

Man hat mit einer großen Ausstrahlungskraft der Henochtraditionen bis in die Zeit nach Christus hinein zu rechnen. Zeugnisse dafür sind u. a. Sir 44,16; Weish 4,10 f.; Hebr 11,5; Judasbrief 14 f. Zusammen mit dem Danielbuch und der Qumran-Literatur sind äthHen, Jub und TestXII Zeugnisse einer einflußreichen asidäischen Literatur[93]. Hervorstechende Merkmale dieser Literatur sind u. a. die zwischen Mahnungen und Drohungen eingestreuten Apokalypsen[94].

§ 69 Weshalb bedienen sich die Bücher der asidäischen Henochtraditionen der Pseudepigraphie? Als Verwandte der Daniel-Pseudepigraphie teilen sie zunächst auch deren Anliegen: Hinweis auf die hereinbrechende Endherrschaft Gottes und Mimikry (§ 67). Darüber hinaus ist bei ihnen eine starke Feindschaft gegenüber dem damaligen Jerusalemer Establishment vorhanden. Die Priesterschaft sei zu einer Frevlerbande geworden (TestLev 14–16). Sie müsse erneuert werden (Jub 30,18–20; Test Lev 18). Die Rückbesinnung auf uralte vorisraelitische (levitische und henochsche) Traditionen mit all ihren Besonderheiten (Engelverehrung und Engelfurcht, Offenbarung mittels des Kosmos: himmlische Tafeln) sei deshalb notwendig (Jub 1,10–17). Ebenfalls sei der Kampf gegen zivilisatorische Entartungserscheinungen (Unzucht, Heirat mit Ausländern) verstärkt zu führen (Jub 20,4; 22,20; 24,28–30; TestDan 5,4 f.). Die Helden der Vorzeit mit ihren esoterisch-priesterlichen Zügen waren also günstige Aufhänger für radikale Drohpredigten und für die Sammlung der spärlichen Getreuen, die zu Gesetzesrigorismus, Erduldung von Verfolgungen und Neuordnung des Kultwesens bereit waren. Die Gattung Pseudepigraphie war für die Artikulierung dieser Anliegen ein durchaus *geeignetes* Mittel. Daß sie kein *notwendiges* Mittel war, zeigt z. B. der unbe-

[93] Auch in nachbiblischer Zeit behielt die asidäische Literatur eine große Strahlungskraft. Es lassen sich z. B. deutliche Traditionsstränge von ihr zur rabbinisch-frühmittelalterlichen Hechalot-Literatur und zum messianistisch-millennaristischen jüdischen und christlichen Schrifttum des Mittelalters feststellen.

[94] Im Daniel- und Henochbuch begegnet man diesen apokalyptischen Einstreuungen auf Schritt und Tritt; vgl. außerdem z. B. TestDan 5,1–8; TestLevi 4.

kannte Geschichtsschreiber «Pseudo-Philo», der ähnliche Anliegen vertrat, jedoch ohne zum Mittel Pseudepigraphie zu greifen (vgl. z. B. PsPhilAnt 9,5–7: Inzucht sei besser als Heirat mit Ausländern).

§ 70 In dem aus dem beginnenden 2. Jahrhundert n. Chr. stammenden Roman *Joseph und Aseneth* wird die Gattung Pseudepigraphie vorwiegend als literarisches Kunstmittel verwendet. Dieses Kunstmittel ist aber nicht Selbstzweck, sondern dient Aussagen, die für die ägyptischen Juden von größter Dringlichkeit waren. Es ging um die Erlaubnis und um Möglichkeiten des jüdisch-griechischen Zusammenlebens, speziell um die Mischehenfrage. Die Darlegung dieser Problemkreise anhand der Geschichte des Ägyptenaufenthaltes des Patriarchen Joseph drängte sich geradezu auf. In Gen 41,45 wird erzählt, der ägyptische Pharao habe dem jüdischen Patriarchen Joseph Asnath (Aseneth) die Tochter des Potiphera (Pentephres), des heidnischen Priesters von Heliopolis, zur Frau gegeben. In Gen 41,50–52 und 46,20 wird berichtet, dieser Ehe seien die beiden israelitischen Stammväter, Ephraim und Menasse, entsprossen. Die romanhafte Ausmalung dieser biblischen Geschichte ermöglichte dem pseudepigraphen Verfasser die Aussage, ein Zusammenleben zwischen Griechen und Juden – Ehen eingeschlossen – sei dann zu fördern, wenn dem heidnischen Polytheismus abgeschworen werde[95]. Im Roman wird die heidnische Priestertochter Aseneth, die wie eine schöne Jüdin aussieht (JosAs 1,7–9), nachdem sie den ägyptischen Göttern und Dämonen abgeschworen (10,11–13) und Buße für ihre vergangenen Taten geleistet hat (12,5 f.), die Frau des Joseph (21) und darüber hinaus zum Symbol für das ideale Volk Gottes, bzw. für die sich dem Gotte Israels zuwendende Menschheit. Ihre Symbolträchtigkeit wird ihr im 15. Kapitel mit folgenden Worten verkündet:

(2b) «Fasse Mut, Aseneth. Der Herr hat die Worte deines Bekenntnisses gehört. (3) Fasse Mut, Aseneth, siehe dein Name ist im Buch des Lebens verzeichnet und wird in Ewigkeit nicht mehr daraus getilgt. (4) Siehe, von heute an wirst du neu geschaffen und neu gebildet und neu belebt. Du wirst

[95] Vgl. die Einleitung zur kritischen Textediton von *Marc Philonenko*, Joseph et Aséneth, Leiden 1968, 1–123.

das Brot des Lebens essen und den Trank der Unsterblichkeit trinken, du wirst auch mit der Salbung der Unverweslichkeit gesalbt werden. (5) Fasse Mut, Aseneth, siehe, heute gab dich der Herr dem Joseph zur Braut. Er wird dein Bräutigam sein. (6) Auch sollst du nicht mehr Aseneth heißen. Dein Name lautet ab jetzt ‹Zufluchtstadt›. Denn viele Völker werden bei dir Zukunft finden. Viele Völker werden unter deinen Fittichen rasten. In deinen Mauern werden sich jene gesichert fühlen, die sich dem höchsten Gott in Reue hingeben. (7) Denn die Reue ist die Tochter des Höchsten. Sie ruft selbst den Höchsten für dich an: zu jeder Stunde und für alle Reuigen. Er ist ja der Vater der Reue. Sie selbst ist die Mutter der Jungfrauen. Sie fleht ihn zu jeder Stunde für die Reuigen an. Er bereitet nämlich jenen, die sie (= die Reue) lieben, ein Hochzeitsgemach im Himmel und sie (= die Reue) wird sie bedienen auf immer.»

Das Bild der bräutlichen Frau verändert sich im Verlauf der Verse zum Bild der erstmalig glücklich Liebenden. Dieses Brautpaar dient dann als Symbol der einen gottgefälligen Menschheit aus Juden und Heiden. Die Pseudepigraphie dient also hier als Mittel gegen jüdische Scharfmacher, die eine Amixia-Haltung als einzig gottgefällig erklärten und gegen jede Vermischung mit dem Heidentum eiferten[96].

Aus ähnlichen Absichten bediente sich der Verfasser des Testamentum Abrahams, wohl ebenfalls ein ägyptischer Jude des 1./2. Jahrhunderts n. Chr., der Pseudepigraphie. Anhand der gestellten, sich gegen den Tod sträubenden Abrahamsgestalt wird gegen jene Juden Stellung genommen, die zu sehr das Strafgericht Gottes und zu wenig die Barmherzigkeit Gottes den Sündern gegenüber betonten (TestAbr 10; vgl. auch JosAs 27,3–5; 29,1–4)[97].

Philon von Alexandrien vertrat ähnliche Gedanken und Ideale wie JosAs und TestAbr, ohne jedoch das Kunstmittel der Pseudepigraphie einzusetzen. Unter der Voraussetzung,

[96] Zum rigorosen jüdischen Absonderungs- und Distanzierungswillen (Amixia) seit der Makkabäerzeit, der in einen Antipaganismus ausarten konnte, vgl. u. a. *L. Goppelt*, Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert, Gütersloh 1954; *Martin Hengel*, Die Zeloten, Leiden 1961.

[97] Vgl. *Matthias Delcor*, Le Testament d'Abraham, Leiden 1973, 127–131.

daß seitens des römischen Machthellenismus keine Judenpogrome veranstaltet und keine auch die Juden verpflichtende Kaiserkulte gefordert würden, hielt er eine möglichst intensive Koexistenz zwischen Juden und Nichtjuden für möglich und wünschenswert (vgl. SpecLeg I, 319–325; Leg Gai 118 Mos II, 26–30)[98].

Der Streit zwischen kompromißlosen jüdischen Antihellenisten, die alles Außerjüdische und alles Laxe argwöhnisch betrachteten, und den Verfechtern des Ausgleichs und des Verständnisses gegenüber den Nichtjuden wurde um die Zeitenwende herum äußerst erbittert geführt. Beide Lager meldeten sich literarisch zu Wort – mit oder ohne das literarische Genus der Pseudepigraphie. Man spürt in diesen Auseinandersetzungen das Aufkeimen der Botschaft des Neuen Testaments.

3. Hauptanliegen der pseudepigraphen Literatur des Zeitalters Jesu

§ 71 Man kann kein Entwicklungsgefälle – etwa vom Echten zum Imitatorischen – in der zwischentestamentlichen Pseudepigraphie feststellen. Der je eigene Ansatzpunkt jeder einzelnen Schrift muß voll in Rechnung genommen werden. Auch die Aussage-Absichten der einzelnen Schriften können nicht über einen Leisten geschlagen werden. Die Pseudepigraphen der ägyptischen Diaspora argumentieren meistens etwas anders als die palästinensischen, auch wenn sie ähnliche Tendenzen verfolgten. Trotzdem kann man von Hauptanliegen sprechen, die sich durch alle Pseudepigraphen durchziehen. Alle sind *in erster Linie Ausdruck eines zähen jüdischen Kampfes um das geistig-religiöse (teilweise auch physische) Überleben in einer Zeit schwerster Attacken und raffiniertester Verführungskünste seitens der seleukidischen, ptolemäischen und römischen Machthellenisten und deren jüdischen Sympathisanten und Handlanger.* Besonders in der älteren Pseudepigraphie reagierte man gegen diesen Ansturm von

[98] Vgl. dazu *M. Hengel,* Hellenismus, 128–130; *Clemens Thoma,* Judentum und Hellenismus im Zeitalter Jesu, BiLe 11 (1970) 151–159.

außen und innen mit Drohungen gegen die Frevler (ältere Henochtraditionen). An andern Stellen finden sich Klagen über das schwere Los der wenigen Getreuen (vgl. äthHen 103, 9–15 sowie verschiedene Passagen in 4Esr und syrBar). Auch der Hinweis auf Gottes gerechtes Gericht ist häufig (Jub 23,22 f.; TestDan 5,7 f.). Man reagierte aber nicht nur, sondern man versuchte, die Bedrängten und Verunsicherten neu zu motivieren und zu sammeln. Zeugnisse dafür sind z. B. die bunten Bilder für das Volk Gottes, die sich in der zwischentestamentlichen Zeit geradezu häufen (1QH III,6–18; JosAs 15,2–7; ApkEl 3,16–25). Diese Bilder sollten für intensivere Zusammenschlüsse der Gesinnungsgefährten werben. In keinem Volk-Gottes-Vergleichsbild der Pseudepigraphen (Braut, Frau, Gebärende etc.) wird das Volk Gottes als rein nationale Größe gesehen. Negative Erfahrungen mit Jerusalemer Machtpriestern hatten das national-religiöse Denken in weiten Kreisen schon vor der neutestamentlichen Zeit verunmöglicht. Als Volk Gottes werden immer die im Sturm der Verfolgung und der Pressionen nicht abfallenden jüdischen Gottgetreuen bezeichnet. Jüdische *Gesinnungsgemeinschaften*, weniger jüdische Abstammungsgemeinschaften bilden nach damaliger Auffassung das Volk Gottes. Über die Größe dieses Volkes Gottes war man sehr verschiedener Meinung. Die Rigoristen mutmaßten über eine recht kleine Zahl des Restes des Volkes Gottes. Andere träumten von weltumspannender Größe desselben. Die Verfasser der Pseudepigraphen beschworen alte Traditionen, mystische Erfahrungen und Verheißungen, um die gottgetreuen Juden zu sammeln und zum Durchhalten zu bewegen – entweder in der Opposition zu den herrschenden Weltströmungen oder mit dem Versuch zu einem modus vivendi mit den umgebenden Kulturen, Religionen und Mächten zu gelangen. Für die neutestamentliche und frühchristliche Volk-Gottes-Theologie ergaben sich hieraus Ansätze in reicher Fülle.

§ 72 Im Zusammenhang mit dem zähen Willen, trotz mißlicher Umstände mindestens teilweise als Volk Gottes durchzuhalten, wurden für die Fähnlein der jüdischen Gottgetreuen verschiedene Probleme akut. Einzelne wurden schon genannt: Mischehen mit Nichtjuden, Toleranz gegenüber nichtjüdischen Bräuchen und religiösen Auffassungen, Absonderung/Angleichung etc. Zum besonderen Problem wurde

auch die Gottesfrage, Gottes Transzendenz und Immanenz. Sein Wirken angesichts der Ohnmacht seines Volkes wurde in der pseudepigraphen, religionsapologetischen, targumisch-talmudischen und historischen Literatur immer wieder aufgegriffen.

Hier sei nur das Einzelproblem des richtigen Gottesdienstes kurz angeführt. Die *frühjüdisch-essenischen Gruppen* lehnten – auch als Konsequenz der in der seleukidischen Zeit geschehenen Tempelfrevel – Tieropfer im Tempel ab und waren darüber hinaus teilweise dem jerusalemischen Tempel, seinem Kult und Kultfunktionären prinzipiell abweisend gesinnt. Der Jerusalemer Kultideologie und -praxis stellte man teilweise den Kult im Himmel (vgl. TestLev 3,4–6), teilweise den Kult des Herzens und der Lippen (1 QS IX 3–5; Ant VIII 111–119) gegenüber. Alle diese theologisch-ideologischen Versuche sind im Zusammenhang mit der religiösen Not der Zeit zu deuten.

Am Beispiel der Deutung des salomonischen Tempelweihegebetes (1 Kön 8,27–9,9; 2 Chr 7) in den Antiquitates des Josephus (Ant 8 111–119) kann gezeigt werden, wie diese Problematik auch außerhalb der Pseudepigraphie und Qumrans eine Rolle spielte[99]. Die Schilderung des Josephus ist weitgehend von der biblischen Tradition her bestimmt. Alles außer dem ausgeführten Gedanken des Gotteslobes durch die menschliche Stimme (111 f.) und der Rechtfertigung gegen die angebliche jüdische Menschenfeindlichkeit (117) findet sich schon in den biblischen Vorlagen. Josephus setzt jedoch in all seinen Sätzen betont eigene Akzente. Diese werden ihm von den Problemen seiner eigenen Zeit, wie er sie beurteilt, diktiert. Er sucht insbesonders Auswege aus der Sackgasse des jüdischen Isolationismus gegenüber der heidnisch-römischen Welt (117) sowie aus der durch die Tempelzerstörung des Jahres 70 fast hoffnungslos gewordenen Kultfrage. Josephus will den Tempelkult keineswegs allegorisieren und spiritualisieren, wie etwa Philon. Auch Tieropfer beurteilt er als gottgefällig (118 f.). Sie werden bei ihm jedoch als «Werke» durch das gesprochene Gebet, d. h. einen

[99] Vgl. dazu *Willem C. van Unnik*, Eine merkwürdige liturgische Aussage bei Josephus, Jos Ant 8, 111–113, in: Josephus-Studien (Fs. O. Michel), hrsg. von O. *Betz u. a.*, Göttingen 1974, 362–369.

Gottesdienst des Wortes, einen Gottesdienst ohne materielle Gaben relativiert (111). Die Art und Weise wie Josephus sich ausdrückt, erinnert an stoische Vorbilder. In der Situation der Diaspora versprach diese milieugerechte, der griechischen Religionsphilosophie entsprechende Ausdrucksweise eine entsprechende Wirkung.

4. Wege ins Christentum

§ 73 Um die Frage klären zu können, in welchem Sinn und Ausmaß die zwischentestamentliche pseudepigraphe Literatur Voraussetzung für das Neue Testament und die frühchristliche Theologie gewesen ist, sind zunächst Überlegungen allgemeinerer Natur notwendig. Die Grundüberlegung betrifft das inhaltliche Verhältnis zwischen den Pseudepigraphen und dem Neuen Testament. Alle religiösen Vorstellungen und Ideale, die im Neuen Testament ausgeformt sind, finden sich in irgendeiner Weise auch im zeitgleichen oder zeitnahen nicht-christusgläubigen Judentum. Für jeden neutestamentlichen Bibelvers gibt es eine Überfülle von außerneutestamentlichen Parallelen und Ähnlichkeiten. *Das Neue bzw. Singuläre im Neuen Testament ist einzig die geschichtlich einzigartige Person Jesu samt ihren Taten und Widerfahrnissen sowie die durch Tod und Auferstehung Christi bedingten theologischen Schöpfungen und Initiativen.* Dieses Neue zog jedoch schwerwiegende Wert- und Akzentverschiebungen nach sich.

In *jüdischer* Optik kann dieser Vorgang etwa folgendermaßen erscheinen: Im Neuen Testament und im frühen Christentum wurden vorliegende jüdische Inhalte radikalisiert und konzentriert, das heißt aber zu ernst genommen, mit zu viel Gewicht belegt. Viele solcher Inhalte lagen damals noch nicht ausgewogen vor. Sie waren teilweise aus einem Spiel mit gedanklichen Möglichkeiten, teilweise aber auch aus einem Ringen mit auffallenden Schwierigkeiten — zu schaffen machte z. B. das Problem von Gottes Transzendenz und Immanenz — erwachsen[100]. Der Christ wird dieser Taxie-

[100] In frühjüdischer Zeit scheinen keine Grenzen gegen überbordende Spekulation gezogen worden zu sein. Spekulationen über Gott, die Schöpfung, das Eschaton etc. waren sehr beliebt. Dabei

rung als «zu viel» und «zu ernst» etc. nicht zustimmen können, sondern wird die neuen Gewichtungen als Konsequenz des Christusereignisses deuten[101]. Er wird – etwa im Zusammenhang mit dem christlich-jüdischen Dialog – auch nicht bewogen werden können, das Wesentliche des durch Christus bedingten Neuen zurückzunehmen oder als unerheblich zu erklären. Er würde sich andernfalls vom Christusereignis distanzieren.

§ 74 Es ist nicht von erstrangiger, wohl aber von zweitrangiger theologischer Wichtigkeit, aus welcher jüdischen Richtung jüdisches Gedankengut in das Christusereignis hinein verarbeitet wurde. Vor allem lassen sich aus der Unterscheidung hellenistisches Judentum/palästinensisches Judentum keine weitreichenden Schlußfolgerungen für die Positionen der ur- und frühchristlichen Literatur ziehen[102]. In letzter Zeit wurde oft mit Recht darauf hingewiesen, daß es im Zeitalter Jesu weder ein reines hellenistisches noch ein hellenistisch unberührtes palästinensisches Judentum gab. Die vielen Graecopalästinenser, der in den Städten Palästinas institutionalisierte «verschliffene Hellenismus» (§ 29) und die Jerusalem-zentrierten Vorstellungen der ägyptischen Juden[103]

---

erfuhren ursprünglich genau abgrenzbare Begriffe oft Aufsprengungen ins Unendliche hinein. Vgl. z. B. den eindeutigen Begriff «Israel als Sohn Gottes» in Jub 1,24–26 mit philonischen Logosspekulationen und dem mmr'-Begriff des Codex Neofiti 1. Erst in frührabbinischer Zeit wurden Vorkehrungen gegen gefährliches Räsonieren getroffen (mHag 2,1).

[101] Hinter der immer noch andauernden divergenten Beurteilung des Verhältnisses zwischen frühjüdischem Schrifttum und dem Neuen Testament steht nicht nur die Last der jüdischen bzw. christlichen Tradition. Das je verschiedene Existenzverständnis und die je verschiedene Überlieferungs- und Glaubenspraxis der forschenden Juden und Christen muß mit in Anschlag gebracht werden. Es handelt sich bei diesem Problem um einen Angelpunkt der biblischen Hermeneutik. Vgl. *A. H. J. Gunneweg*, Vom Verstehen des Alten Testaments, Eine Hermeneutik, Göttingen 1977, 121–145.

[102] Neue Forschungen weisen mit zunehmender Deutlichkeit auf, daß man im Zeitalter Jesu mit einer vielfältigen und hochstehenden Theologie in Judäa, Samaria und Galiläa zu rechnen hat. Wahrscheinlich floß schon vor 70 n. Chr. der größere theologische Strom von Palästina in Richtung zur jüdischen Diaspora als umgekehrt.

[103] Im Zusammenhang mit der Bekehrungsgeschichte des Stephanus schilderte dies z. B. *Martin Hengel*, Zwischen Jesus und Paulus, Die ‹Hellenisten›, die ‹Sieben› und Stephanus (Apg 6,1–16; 7,54–8,3). ZThK 72 (1975) 151–206.

sind deutliche Belege dafür. In dieselbe Richtung weisen auch die verschiedenen essenischen und essenisierenden Gruppen im jüdischen Stammland und in der westlichen Diaspora.

Man muß diese vielfach belegbaren Feststellungen im Auge behalten, wenn man von der Versuchung befallen wird, das Neue Testament zu früh und zu oft vom jüdischen Mutterboden abzuheben.

§ 75 Die frühjüdischen Pseudepigraphen wurden von jüdischen und christlichen Zirkeln benützt. Mit fortschreitender Zeit, besonders als sich der frühe Rabbinismus im Judentum durchsetzen konnte (ab ca. 140 n. Chr.), erfuhren sie eine vorwiegend christliche Wirkungsgeschichte. Daß sie christlichen Kreisen als Homilien vorlagen bzw. als Anleitungen für moralische Adhortationen dienten, kann man aus Zusätzen sehen, die sich nach längeren Abschnitten finden. Am Schluß des 20. Kapitels des Abrahamtestaments (Rez. A) steht z. B. folgende Aufmunterung samt Doxologie (Beracha):

«Zusammen mit ihm, Brüder, laßt uns die Gastfreundschaft des Patriarchen Abraham nachahmen! Eignen wir uns sein tugendhaftes Verhalten an, um uns des ewigen Lebens würdig zu erweisen, indem wir den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist loben, dem Ehre und Macht gebührt in alle Ewigkeit. Amen»[104].

Wie z. B. die ältesten Teile des Qaddisch zeigen, war es Sitte, die religiösen Lehr- und Lernstunden mit Preisungsformeln, in denen Gottes Macht und Herrlichkeit gefeiert wurde, zu beschließen. Da vieles darauf hinweist, daß die Pseudepigraphen vor 140 n. Chr. in den häufigen Wechsel zwischen christlichen und jüdischen Katechesen bzw. Lehrveranstaltungen gerieten, ist es gut vorstellbar, daß nur ein Teil der Doxologie, der trinitarische Einschub, spezifisch christlich ist. In anderen Fällen kann man sich aber fragen, ob es nicht auch jüdische Glossenerweiterungen aufgrund christlicher Ansätze gegeben hat.

§ 76 Die jüdischen und christlichen Interpolationen in den Pseudepigraphen sind Zeichen dafür, daß es sehr zahlreiche Nahtstellen und Brücken zwischen Judentum und Christentum gibt. Aus ihren Formulierungen und dem Zeitpunkt ihrer Einfügungen sieht man auch, daß der rege Gedanken-

[104] Vgl. *Matthias Delcor*, op. cit. (Anm. 97) 45.171 f.

und Bilderaustausch nicht nur zwischen den Pseudepigraphen und dem Neuen Testament stattfand, sondern auch zwischen den Pseudepigraphen und der außerkanonischen frühchristlichen Literatur. Verschiedene frühkirchliche Führerpersönlichkeiten und Intellektuelle (besonders die Verfasser der Didache, Clemens von Alexandrien, Justin der Märtyrer, Lactanz, Origenes, Eusebius u. a.) haben das Verdienst, viele frühjüdische Schriften und Fragmente aufgegriffen und der christlichen Theologie dienstbar gemacht zu haben[105]. Der literarische Austausch fand besonders zwischen der LXX, den Targumen, den Pseudepigraphen und den frühen midraschischen und haggadischen literarischen und mündlichen Traditionen statt – kaum jedoch mit den Diskutanten des rabbinischen Judentums.

§ 77 Aber wie ist praktisch vorzugehen? Wie soll man Verbindungsstränge zwischen den Pseudepigraphen und dem Neuen Testament aufweisen?

- Wie die Exegeten das Neue Testament von seiner Mitte – dem Christusereignis – her auslegen, so müssen sie auch die Pseudepigraphen von ihrer Mitte her beiziehen. Andernfalls würde man ja einseitig auslegen: auf der einen Seite wesentlich, auf der andern Seite fundamentalistisch.
- Der Gruppenkonnex muß gesucht werden. Wie steht eine Aussage im essenischen, pharisäischen oder anderem Zusammenhang? Deutlich läßt sich z. B. eine Linie von Qumran zur Johannesapokalypse ziehen. Es gab kontinuierlich Leute, die den eschatologischen Kampfesdualismus vertraten (1QM, 11QMelch, Apk 12). Ähnlich gibt es Ideenverbindungen aus essenisierenden Kreisen mit jesuanischen Forderungen.
- Auf Pseudo-Vollständigkeit ist zu verzichten. Ein konkreter Rat wäre etwa, sich bei einer Exegese des Johannesevangeliums oder auch des paulinischen Corpus aus methodischen Gründen gelegentlich auf Joseph und Aseneth, der Apokalypse des Elias, oder dem vierten Esrabuch als Haupthintergrund zu konzentrieren, allerdings unter Beiziehung der nun ja zur Verfügung stehenden kritischen Editionen.

[105] Zum diesbezüglichen Verdienst des Origenes vgl. z. B. *Hans Bietenhard,* Caesarea, Origenes und die Juden, Stuttgart 1974.

– Die Interpolationsfrage muß so gelöst werden, daß alles, was nicht spezifisch christlich ist, als frühjüdisch gelten gelassen wird. Ohne diese «Großzügigkeit» gerät man in Dauerfrustrationen, immer wieder angeblich Christliches in jüdische Zusammenhänge zurück entlassen zu müssen.

Diese Leitlinien klingen rigoros. Sie sind selbstverständlich behutsam anzuwenden. Zu einer christlichen Theologie des Judentums gehört es aber, nichts voreilig aus jüdischen Zusammenhängen herauszureißen, was dort beheimatet ist.

JOSEPHUS FLAVIUS UND PHILON V. ALEXANDRIEN

§ 78 Für viele auch welthistorisch bedeutsame Ereignisse, besonders zwischen 332 v. Chr. (Einbruch Alexanders des Großen in Judaea) und ca. 90 n. Chr., ist Josephus Flavius (37 bis ca. 100 n. Chr.) der Hauptzeuge. Die Forschungen über das samaritanische Schisma, die innerjüdischen und jüdisch-hellenistischen Auseinandersetzungen in der Hasmonäerzeit (Pharisäer, Sadduzäer, Qumrangemeinde, Apokalyptiker, Seleukiden, Ptolemäer, Römer), der Herodeszeit und des ersten jüdischen Aufstandes gegen Rom (66–73 n. Chr.) sind ohne Beiziehung der Josephus-Schriften undenkbar. Vor allem aber «ist und bleibt» Josephus durch die «Jüdischen Altertümer», den «Jüdischen Krieg», die apologetische Schrift «Gegen Apion» und seine «Selbstbiographie» «der wichtigste ‹Kommentar› zum Neuen Testament»[106].

Für diesen hochbegabten und äußerst wendigen Zeitgenossen der neutestamentlichen Hagiographen waren die Epikuräer die eigentlichen geistig-religiösen Antipoden des Judentums, weil «sie die Vorsehung (pronoia) aus dem Leben entfernen und es nicht für richtig halten, daß Gott die Ereignisse verwalte; sie sagen nicht, daß alles vom seligen und unzerstörbaren Wesen zur Erhaltung des Alls gesteuert werde, sondern daß sich die Welt von selbst bewege, ohne einen Wagenlenker zu haben und ohne daß für sie gesorgt werde» (Ant 10,278). Das Bekenntnis zum geschichtsmächtigen Gott Israels war für Josephus das Distinktivum zwischen Judentum und Heidentum. Er veranschlagte ferner die menschliche Mitwirkungsmöglichkeit mit dem geschichtsmächtigen Gott Israels sehr hoch. Er sah sich und das nicht aufständische Judentum in Freundschaft mit Gott verbunden (Ant 14,22 u. ö.). Als Freund Gottes wollte er ein geistig-religiöser Stratege seines Volkes sein. Dabei durchlief er eine

[106] *Martin Hengel*, Zeloten und Sikarier, in: Festschr. Otto Michel (hrsg. von O. *Betz/Klaus Haacker/M. Hengel*): Josephus-Studien, Göttingen 1974, 175–196, zit. 175.

Entwicklung von einem Extrem (Widerstandskämpfer gegen die Römer) ins andere (Hofbiograph römischer Kaiser). Schürer bemerkt treffend, Josephus habe «den Übergang zu den Römern und den innigen Anschluß an das flavische Kaiserhaus mit mehr Gewandtheit und Gleichmut vollzogen, als es einem um den Untergang seines Volkes trauernden Israeliten geziemt hätte»[107]. Josephus hatte einen sehr selbstbezogenen und an Erfolg und Ruhm orientierten Charakter. Es fehlte ihm auch jegliches Verständnis für die Not der sozial Entrechteten. Gewisse Anzeichen von Skrupellosigkeit sind nicht zu verkennen. Aber «auch das, was ihn klein und flach machte, macht ihn zu einem für uns unentbehrlichen Zeugen»[108]. Obwohl er im persönlichen Leben teilweise jüdisch-hellenistisch motiviert war, ist er in erster Linie ein Zeuge des palästinensischen, nicht des hellenistischen Judentums. In seinen historischen und apologetischen Werken vertritt er meistens *konservative* Anschauungen des zeitgleichen pharisäischen und frührabbinischen Judentums. Dadurch wird seine Zeugenschaft über die Zeit Jesu noch gewichtiger.

§ 79 Auf Philon von Alexandrien (gest. kurz nach 40 n. Chr.) ist im Rahmen einer christlichen Theologie des Judentums ebenfalls ein Auge zu werfen. Da er im jüdischen Bereich eher geringe Nachwirkungen hatte, wird seine Größe gelegentlich unterschätzt. Bisweilen wird Philon auch aus religionspolitischen Gründen ins Zwielicht geschoben. Sein allzu naiv-dialogisches Denken habe sich als christentums- und heidentumsanfällig erwiesen[109]. Insofern eine christliche Theologie des Judentums auf Hoffnung hin unternommen wird, ist demgegenüber darauf zu bestehen, daß negative Erfahrungen in der Vergangenheit nicht verewigt und verabsolutiert werden dürfen. Die Ansätze Philons und ihre

[107] *Emil Schürer*, Geschichte I, 93.

[108] *August Schlatter*, Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus, Gütersloh 1932, Vorwort.

[109] Sogar die großen jüdischen Religionsphilosophen der modernen Zeit, Hermann Cohen und Franz Rosenzweig, warnten vor einem zu offenen und zu vergeistigten Judentum à la Philon. Vgl. *Franz Rosenzweig*, Kleinere Schriften, Berlin 1937, 341.531; *ders.*, Briefe, Berlin 1935, 591; vgl. auch *H. A. Wolfson*, Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam, 2 Bde., 1940; *Yehoschua Amir*, Philo Judaeus, EJ Bd. 13, Jerusalem 1971, 409—415.

theologiegeschichtlichen Wirkungen sind heute neu zu überdenken. Er war der erste jüdische Religionsphilosoph, der in intensiver und umfassender Weise Philosophie mit offenbarungsorientierter Theologie in Zusammenhang zu bringen versuchte (vgl. seine Gotteslehre in Op 171 f.). In voller Ehrlichkeit fühlte er sich als Bürger der jüdischen Diasporawelt und der hellenistischen Kultur. Ihm ist keine innere oder äußere Abkehr vom Judentum nachweisbar. Auch in seiner allegorisierenden Schriftauslegung blieb er im Rahmen des damaligen jüdischen Gesetzesverständnisses (vgl. Migr 89). Dem Hellenismus gegenüber verhielt er sich nicht naiv. Er durchschaute seine Gefahren (vgl. § 70). Ohne daß er von der Entstehung des Christentums etwas wußte, wurde er die bedeutendste ökumenische Gestalt des Diaspora-Judentums der Zeitenwende. Seine Ideen verursachten für das Christentum einen außerordentlich günstigen Nährboden. Bald nach seinem Tod bildeten sich in Alexandrien spontan christliche Gemeindekerne. Juden und Christen sollten diese und andere philonische Grundlegungen für den jüdisch-christlichen Dialog aufgreifen. Freilich sollten sie diese Ansätze auch an der Wirkungsgeschichte des philonischen Werkes zu läutern versuchen.

DAS RABBINISCHE JUDENTUM

§ 80 Wie schon dargelegt wurde (§§ 53–54), war es hauptsächlich den Pharisäern zu verdanken, daß nach der Tempelzerstörung des Jahres 70 n. Chr. kein innerjüdisches Chaos ausbrach. Die entscheidenden Weichen für die folgende tempellose Zeit in der Zerstreuung und Knechtung wurden von einer kleinen Gruppe von pharisäischen Weisen gestellt, die sich in Javne um ihr Haupt, Rabban Jochanan ben Zakkai, sammelten. Die Tradition sagt über ihn, er habe schon vor der Tempelzerstörung, während der Kriegsgreuel in Jerusalem, die Tempelzerstörung vorausgesehen und organisatorische und geistig-religiöse Maßnahmen für die kommende Zeit ohne Tempel getroffen (bGit 56b). Nach geschehener Tempelzerstörung habe er seine schon früher eingenommene Haltung bekräftigt, das Judentum sei nicht existentiell vom Tempelbestand abhängig:

«Einst verließ Rn Jochanan ben Zakkai Jerusalem und R. Jehoschua folgte ihm. R. Jehoschua sah den zerstörten Tempel und sagte: ‹Wehe uns, weil der Tempel zerstört ist, der Ort, an dem Israel seine Sünden sühnen konnte!› Da sagte Rn Jochanan ben Zakkai zu ihm: ‹Mein Sohn, brich deswegen nicht zusammen. Wir haben ja eine andere Entsühnungsmöglichkeit, die dieser gleich ist, nämlich die Vollführung von Liebeswerken›» (ARN 4)[110].

In seinen Anfängen war das rabbinische Judentum ein aus separater Gruppenexistenz in die Gesamtverantwortung für das seines Tempels und seiner hierarchischen Führerschaft beraubte Judentum hinein gerufener Pharisäismus (vgl. § 54). In engerem Sinn fand das rabbinische Judentum mit dem Abschluß der beiden Talmude (vgl. § 81) sein Ende.

[110] Über die Bedeutung der Tempelzerstörung des Jahres 70 herrscht Unstimmigkeit. Eine hervorragende Wertung verfaßte *G. Allon*, Studies in the Jewish History in the times of the Second Temple, the Mischna and the Talmud, 2 Bde. (hebr.), Tel Aviv 1957/58, bes. Bd. 1, 219–238.

Es ist aber darüber hinaus bis heute eine prägende religiöse und soziale Kraft des Judentums geblieben. Auch das heutige Judentum ist – von Randerscheinungen abgesehen – in seinen verschiedenen Richtungen mehr oder weniger deutlich rabbinisch motiviert. Man kann somit als christlicher Theologe des Judentums das rabbinische Judentum nicht umgehen oder gar gegen das angeblich sympathischere chasidisch-mystische Judentum ausspielen – obwohl sein Verständnis für Außenstehende sehr mühsam erarbeitet werden muß.

Dabei ist von vornherein ein Mißverständnis auszuschalten: Man kann nicht sagen, das heutige Judentum, sofern es in der Tradition des rabbinischen Judentums stehe, sei pharisäisches Judentum. Vom Jahre 70 n. Chr. an mußte sich der Pharisäismus ja notwendigerweise ändern, weil ihm umfassende Verantwortungen zuwuchsen, die er vorher nicht hatte. Die damals in der Entscheidungssituation stehenden Pharisäer retteten zwar pharisäische Geistigkeit und religionspolitische pharisäische Erfahrung in die neue Zeit hinein. Gleichzeitig aber mußten sie ihr Erbe den neuen Gegebenheiten anpassen, also auch verändern. Außerdem wurde der pharisäische Einfluß mit dem Fortgang der Zeit (vor allem ab 120/140 n. Chr.) in dem Maße schwächer, als auch Vertreter anderer jüdischer Richtungen – z. B. Apokalyptiker, Esoteriker und Priester – sich an der Führerschaft für das versprengte und verunsicherte Volk Gottes der Juden beteiligten[111].

Im Hinblick auf das heutige jüdisch-christliche Gespräch hätte die Nichtbeachtung dieses religionsgeschichtlichen Befundes blockierende Wirkungen. Einerseits hätte dieses Gespräch das absolute Reinwaschen der Pharisäer zur Voraussetzung, obwohl auch die jüdische Tradition von ihnen nicht nur Gutes zu berichten weiß (vgl. § 55). Andererseits würde die Zuspitzung des Dialoges auf die Pharisäer diesen zu einer bloßen Angelegenheit der historisch-kritischen Forschung machen. Das heutige Judentum und überhaupt die nachpharisäische und nachneutestamentliche Geschichte würden dann nicht mehr in ihren Eigenständigkeiten und Eigen-

[111] Vgl. *Clemens Thoma*, Auswirkungen des jüdischen Krieges gegen Rom (66–70/73 n. Chr.) auf das rabbinische Judentum, BZ 12 (1968) 30–54. 186–210; *ders.*, Das Amt im Judentum, TRE Bd. 2 (1978) 504–509

gewichtigkeiten ernstgenommen werden. Um die vielfältigen Lebensäußerungen und Nachwirkungen des (pharisäisch-) rabbinischen Judentums für solide christliche Beurteilungen vorbereiten zu können, ist zunächst auf die reiche rabbinische Literatur hinzuweisen und dann auf jüdische religiöse Lebenshaltungen und -praktiken nach den Idealen der Rabbinen.

DIE RABBINISCHE LITERATUR – MÖGLICHE UND UNMÖGLICHE WERTUNGEN

1. Talmudim, Midraschim, Targumim, Gebete und Untergrundliteratur

§ 81 Den wichtigsten Teil der rabbinischen Literatur bilden die beiden Talmudim (Talmude), der babylonische Talmud (abgeschlossen ca. 500–550 n. Chr.) und der jerusalemische (palästinensische) Talmud (abgeschlossen ca. 400 n. Chr.). Der babylonische Talmud wurde für die spätere jüdische Tradition maßgebend. Er ist für die traditionsgebundenen Juden der Talmud schlechthin[112].

Der Talmud gehört zusammen mit dem Alten und Neuen Testament, dem Koran, den Wedden etc. zu den großen religiösen Primärwerken der Menschheit. Von allen genannten Werken ist er das umfangreichste, so daß man vom «Meer des Talmuds» spricht, das niemand durchschwimmen und durchtauchen könne. Ein guter neuerer Talmud-Kenner vergleicht den Talmud mit einem nie ganz besteigbaren Gebirge und umschreibt seinen eigenen Versuch, diesen Berg trotz allem zu bezwingen und ihn für andere begreiflich zu machen, mit folgenden sarkastischen Worten:

«Wenn wir nun in beleidigender Kürze und mit ökumenischer Ignoranz den Versuch machen, einige Phasen dieses riesigen Talmuds, der in jede Fuge des mittelalterlichen jüdi-

[112] Vgl. *Michael Avi-Yonah*, Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmuds, Berlin 1963; *A. Cohen*, Everyman's Talmud, London 1968; *Benjamin De Fries*, Allgemeine Einführung in die talmudische Literatur (hebr.), Tel Aviv 1966; *J. Maier*, Religion, 92–211; *E. E. Urbach*, Sages. Folgende Talmud-Editionen und Übersetzungen sind im deutschen Sprachraum gebräuchlich: Talmud Yerushalmi E. Grossmann's Publishing House (ed.), 7 Bde., New York 1959; *M. Schwab*, Le Talmud de Jérusalem (franz.), 6 Bde., Paris (o. Z.); *M. Zioni (ed.)*, Talmud Bably, 20 Bde., Bene Beraq/Israel 1968; *A. Steinsalz (ed.)*, Talmud Bably (vokalisiert), Jerusalem 1968 ff.; (noch unvollständig); *L. Goldschmidt*, Der Babylonische Talmud (deutsch), 12 Bde., Berlin 2/1967.

schen Lebens eindrang, zu skizzieren, dann müssen wir zuvor gestehen, daß wir damit lediglich einen Berg anritzen, und daß unsere Annäherung von außen her uns dem Irrtum unterwirft»[113].

Der Talmud besteht aus der *Mischna* (Wiederholung, Lehre) und der *Gemara* (Vollendung, Abschluß, Diskussionen der Gelehrten über die Mischna). Die Mischna ist das Grundwerk des Talmuds. Sie besteht aus sechs Ordnungen, die in 63 Traktate unterteilt sind. Inhaltlich enthält sie hauptsächlich gesetzliche Traditionen (Halachot) aus je zwei Jahrhunderten vor und nach Christus[114]. In der Gemara nehmen demgegenüber die erzählenden Traditionen (Aggadot) einen breiten Raum ein. Neben der Mischna und der talmudischen Gemara ist noch auf die Tosefta, auf verschiedene Midraschwerke, Targume, Gebete und andere Schriften zu verweisen. Die *Tosefta* (Hinzufügung) ist eine Art Paramischna, Nebenmischna, d. h. eine Gesetzes- und Traditionssammlung, die nicht in die offizielle Mischna des Jehuda Hanassi (gest. 217 n. Chr.) aufgenommen wurde. Sie erhielt nie ein verbindliches Ansehen, enthält jedoch teilweise ältere Traditionen als die Mischna.

§ 82 Neben Mischna-Talmud sind auch die rabbinischen Midraschwerke von großer Bedeutung. *Midrasch* bedeutet Forschung, Suchen, Schriftauslegung. Die alte jüdische Predigt, spätestens ab dem 2. Jahrhundert v. Chr., geschah in der Form des Midraschs. Bibelverse wurden anhand anschaulicher, auf die neue Zeitsituation passender Beispiele dem Volke nahe gebracht. Die Midrasch-Predigt im synagogalen Gottesdienst bestand aus «Pschat» (Erklärung des Wortsinnes von Bibeltexten) und «Drasch» (Aktualisierung des Bibelsinnes). Unter Midrasch wird sowohl die geistige Anstrengung, eine Worterklärung und eine geeignete Aktualisierung zu finden, verstanden, als auch das Endergebnis dieser Anstrengung. Die wichtigste Frage der Midraschlehrer lautete:

---

[113] *W. Durant*, Das Zeitalter des Glaubens, Bd. IV, 1950, 387.

[114] *E. Baneth/J. Cohn u. a. (ed.)*, Die sechs Ordnungen der Mischna, Hebr. Test mit Punktation, Übersetzungs ins Deutsche und Kommentar, Leipzig (o. Z.), (Nachdr. Goldschmidt, Basel); *Hanoch Albeck*, Einführung in die Mischna, Berlin 1971, *H. Danby*, The Mishnah, Oxford 1967; *M. Mielziner*, Introduction to the Talmud, New York (Nachdr.) 1968.

«Was soll dies mich lehren?» Bei den Midraschim ist zu unterscheiden zwischen tannaitischen und amoräischen Midraschim. Die tannaitischen Midraschim sind älter. Sie stammen aus der Zeit der Tannaiten (Tradenten), die identisch mit den Lehrern der Mischna sind. Tannaitische Midraschim sind die «Mechilta», eine Auslegung des Buches Exodus (ab Ex 12), «Siphra», eine Auslegung des Buches Levitikus und «Siphre», eine Auslegung der Bücher Numeri und Deuteronomium. Die amoräischen Midraschsammlungen stammen aus der Zeit der Amoräer, also der Talmudgelehrten (ca. 220—ca. 550 n. Chr.), wenn auch deren Redaktion teilweise in die nachtalmudische Zeit fällt. Zu nennen sind hier besonders der Midrasch Rabba, eine kontinuierliche Vers-um-Vers-Auslegung des Pentateuch, der Midrasch Tanchuma (bes. zu Gen und Lev), der Midrasch des Rabbi Nathan zu den Sprüchen der Väter, der Psalmenmidrasch, der Midrasch zu den 5 Rollen (Hohes Lied, Ruth, Kohelet, Esther, Klagelieder), sowie die eher thematisch geordneten Midraschim: Pesikta de Rav Kahana, Pesikta Rabbati und der Sedär Eliahu Rabba und Eliahu Zuta[115].

§ 83 In letzter Zeit hat die Erforschung der aramäischen Targume (Targumim) einen immensen Aufschwung genommen. Stimulierende äußere Anlässe waren neue Targumfunde und -editionen. Der in Qumran gefundene und edierte, vorchristliche Targum Job[116] und noch mehr die von Alejandro

[115] Einige wichtige Editionen von tannaitischen und amoräischen Midraschim: *Salomon Buber*, Midrasch Tehillim, Oder haggadische Erklärung der Psalmen, Trier 1896 (Nachdr. Hildesheim 1967); *ders.*, Aggadat Esther, Krakau 1897; *ders.*, Midrasch Echa Rabbati, Wilna 1899; *M. Friedmann (ed.)*, Pesikta Rabbati, Wien 1880; *ders.*, Sifre debe Rab, Wien 1884; *ders.*, Sifra debe Rab, Breslau 1915; *ders.*, Sedâr Eliahu Rabba, We-Sedär Eliahu Zuta, Jerusalem ²1960; *H. S. Horovitz/I. A. Rabin (ed.)*, Mechilta d'Rabbi Ismael, Jerusalem ²1960; *B. Mandelbaum (ed.)*, Pesikta de Rav Kahana, 2 Bde., New York 1962; *A. M.Mirqin (ed.)*, Midrasch Rabba, 11 Bde., Tel Aviv 1957—68; *Salomon Schechter (ed.)*, Aboth de Rabbi Nathan, New York (Nachdr.) 1967. Als wichtige Sekundärliteratur gilt u. a. *Hermann L. Strack*, Einleitung in Talmud und Midrasch, München 1930; *A. G. Wright*, The Literary Genre Midrash, CBQ 28 (1966) 105—138. 417—457.

[116] *J. M. Van der Ploeg/A. S. Van der Wonde (ed.)*, Le Targum de Job de la grotte XI de Qumrân, Leiden 1971; *Michael Sokoloff (ed.)*, The Targum to Job from Qumran Cave XI, Ramat-Gan 1974.

Diez Macho in der Vatikanischen Bibliothek in geradezu sensationeller Weise aufgestöberte Version des palästinensisch-rabbinischen Targums, Codex Neophyti 1[117]. Auch die Targume Onkelos und Johathan und andere Targume liegen in guten Editionen vor[118].

Die inneren Gründe für das große Interesse an der (frühjüdischen und) rabbinischen Targumliteratur sind jedoch viel entscheidender. Targum heißt wörtlich Interpretation, Übersetzung. Gemeint sind Übersetzungen der hebräischen Bibel ins Aramäische für gottesdienstliche Zwecke. Bei diesen Übersetzungen ging es nicht um wörtliche Wiedergaben des hebräischen Textes, sondern auch um Verdeutlichungen, Aktualisierungen und Entschärfungen mißverständlicher biblischer Abschnitte (vgl. mMeg 2,1; 4,4.10; bQid 49 a–b). Die Targumim haben nicht nur einen großen religionsgeschichtlichen Wert, weil einzelne ihrer Traditionen eventuell in die Zeit vor Christus zurückreichen. Sie sind auch theologisch höchst bedeutsam. Sie zeigen nämlich, wie ungefähr die Bibel zur Zeit Jesu verstanden und gelesen wurde. Dies ist nicht nur wegen Jesus und der Sprache und den Argumentationsweisen der neutestamentlichen Schriften interessant, sondern auch wegen des Umstandes, daß es seit Beginn der nachalttestamentlichen Zeit nie «der Buchstabe der Torah» war, «der in der Praxis als königlich anerkanntes Recht galt, sondern die vorherschende Auslegung und Anwendung, die geschichtlich aktuelle Gestalt der Torah«[119].

Die endgültige Kodifizierung der heute vorhandenen Targume geschah vermutlich durchwegs in spättalmudischer, teilweise erst in nachtalmudischer Zeit. Dieser Umstand

---

[117] *Alejandro Diez Macho (ed.)*, Neophyti 1, Targum Palestinense MS de la Bibliotheca Vaticana, 4 Bde., Madrid/Barcelona 1968–74.

[118] *Alexander Sperber (ed.)*, The Bible in Aramaic, Bd. 1: The Pentateuch according to Targum Onkelos, Bd. 2: The former Prophets according to Targum Jonathan, Bd. 3: The later Prophets according to Targum Jonathan, Bd. 4A: The Hagiographa, Transiton from Translation to Midrasch, 4 B: The Targum and the Hebrew Bible, Leiden, 1959–73; *Paul Kahle*, Masoreten des Westens II, Stuttgart 1930; *Roger Le Déaut (ed.)*, Targum des Chroniques, 2 Bde., AnBib 51, Rom 1971; (etc.).

[119] *Maier*, Religion 20; vgl. auch *Klaus Koch*, Messias und Sündenvergebung in Jes 53 — Targum, Ein Beitrag zu der Praxis der aramäischen Bibelübersetzung, JSJ 3 (1972) 117–148.

impliziert eine sehr schwierige, erst in den Anfangsstadien steckende, form- und traditionsgeschichtliche Problematik. Als Hauptproblem schält sich immer mehr die Frage nach der mündlichen, vor-schriftlichen Tradition der Targume heraus (vgl. Esr 4,7; Neh 8,8). Man kommt bei rabbinischen Schriften kaum je mit den gängigen literarkritischen Methoden allein zu Rande. Man muß immer auch mit einem großen zeitlichen Spielraum für mündliche Traditionen rechnen. Jedenfalls haben die längst bekannten und die neu gefundenen Targume neues Licht auf die Deutungstradition vom Alten zum Neuen Testament geworfen. Vieles im Neuen Testament, was früher als griechisch-hellenistisch klassifiziert wurde, wird heute als der palästinensisch-targumischen Tradition beheimatet erkannt[120].

§ 84 Zum talmudischen Schrifttum gehören ferner viele *Gebete* und *Hymnen*, die im Umkreis der mischnischen und talmudischen Gelehrten entstanden und in die jüdischen Liturgien aufgenommen wurden. Die zentralsten Gebete: Kaddisch, T^{e}fillah (Schmone Esre) und Schma' Jisra'el sind uns in verschiedenen (liturgischen) Einzelfragmenten überliefert. Liturgische Gebetbücher (Siddurim, Machsorim) entstanden jedoch erst in nachtalmudischer Zeit[121]. Was allgemein bezüglich des talmudischen Schrifttums gilt, ist im Falle der Gebete besonders akut: Wir sind in großer form- und traditionsgeschichtlicher Verlegenheit bezüglich der Herkunft und des Alters der Texte. Die Frage nach den ursprünglichen Versionen hat sich inzwischen ohnehin als Aporie erwiesen. Seit 1896 (S. Schechter) wurde in der Alt-Kairoer Genisa der Esra-Synagoge eine Fülle alter jüdisch-liturgischer, midraschischer, targumischer und esoterischer Handschriften entdeckt. Erst ein kleiner Teil der über 200 000 Fragmente konnte bis heute publiziert werden[122].

---

[120] Vgl. *Mattew Black*, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, Oxford 1967, 151 u. ö.; *Gustav Dalman*, Die Worte Jesu, Leipzig 1898.

[121] *S. Hurwitz (ed.)*, Machsor Vitry nach der Oxforder HS (cod. No. 1100), Berlin 1889—1897; *J. Müller (ed.)*, Masechet Sopherim, Leipzig 1878.

[122] Vgl. *Johann Maier*, Bedeutung und Erforschung der Kairoer «Geniza», JAC 13 (1970) 48—61.

§ 85 Neben diesem mehr oder weniger offiziellen oder offiziösen talmudischen Schrifttum existierte auch ein Schrifttum des Untergrundes. Das rabbinische Judentum verpönte aus prinzipiellen und seelsorgerlichen Gründen radikal-apokalyptische, mystisch-esoterische und religiös-magische Gedankengänge. Es vermochte ihrer aber nicht Herr zu werden. Nicht nur, daß sich viele Spuren von Magie, Zauberei, Mystik und Apokalyptik im babylonischen Talmud selbst – freilich in einer meist domestizierten Form – finden. Darüber hinaus konnten sich trotz rabbinischer Verdikte Apokalyptiker, Mystiker, Esoteriker und Magier während der ganzen rabbinischen Zeit in Randzirkeln halten. Zu Beginn des Mittelalters traten sie in den schweren Notzeiten des Judentums wieder an die Oberfläche und stifteten viel Tragik und Verwirrung[123].

2. Christlich-Antijüdisches und jüdisch-Antichristliches

§ 86 Es gibt eine ziemlich kontinuierliche Geschichte *christlicher Mißkreditierung des Talmuds.* Besondere Tiefpunkte waren antitalmudische Predigten, antitalmudische politische Hetzreden, Talmudverbrennungen sowie Anschwärzungen und Verfolgungen von Juden aufgrund von Talmudzitaten.

Der mittelalterliche Prediger Berthold von Regensburg (ca. 1210–1272), der ungeheuren Zulauf hatte, sagte in einer seiner Predigten, die Juden seien samt und sonders zu Ketzern und Bundesbrechern geworden. «Ihrer 12 haben ein Buch gemacht, das heißt Talmud, das ist alles Ketzerei und steht so verfluchte Ketzerei darin, daß es über ist, daß sie noch leben»[124].

Es blieb aber nicht bei volkstümlichen Antitalmud-Predigten. Die kirchliche Oberbehörde verordnete darüber hinaus

[123] Vgl. *L. Blau,* Das altjüdische Zauberwesen, Berlin ²1914; *L. Goldschmidt (ed.),* Sephär Jezîrah, Das Buch der Schöpfung, Frankfurt 1894 (Nachdr. Darmstadt 1969); *J. E. Eben-Schmuel,* Midrese ge'ûlah, Jerusalem ²1968; *M. Margalioth (ed.),* Sephär ha-rasîm, Jerusalem 1966; *Jens H. Niggemeyer,* Beschwörungsformeln aus dem «Buch der Geheimnisse», Hildesheim 1975.

[124] Zitat aus *Rengstorf/Kortzfleisch,* Kirche und Synagoge, Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden, Bd. 1, Stuttgart 1968, 232.

auch Talmud-Verbrennungen. Verschiedene Päpste, besonders zwischen 1220–1420, sind mit dieser Maßnahme hervorgetreten. Auch die Reformatoren des 16. Jahrhunderts schleppten die antisemitische Tradition weiter. Im 19. Jahrhundert wurde der Talmud vor allem von deutschnational und christlich-sozial eingestellten Geistlichen und Politikern in den Dienst ihrer judenfeindlichen Hetze gestellt. Der große Alttestamentler Julius Wellhausen (1844–1918) beurteilte das Talmudjudentum folgendermaßen: «Die kleinsten guten Werke werden gezählt, und es entsteht schließlich ein Rock der Gerechtigkeit aus lauter Fäden oder ein Panzer aus lauter Ringeln»[125]. Die Terminologie dieser Leute findet sich später plagiatmäßig im nationalsozialistischen Ideologie- und Hetzblatt «Der Stürmer» wieder.

Die christlichen Antitalmudisten und Antisemiten rechtfertigten sich stets mit den Hinweisen, im Talmud werde Jesus geschmäht und das Christentum verflucht. Ferner redeten sie – selbstverständlich ohne Sachkenntnis – von vielem krausen Zeug, das über Gott und Menschen im Talmud stehe.

Es trifft zu, daß Jesus im Talmud und überhaupt im rabbinischen Schrifttum arg verzeichnet und abqualifiziert wird (vgl. z. B. bSan 43a; bGit 56b–57a; BerR 98,9, zu Gen 49,11)[126]. Die Aussagen gegen Jesus sind aber selten und religionsgeschichtlich und theologisch ziemlich unergiebig. Sie füllen etwa 20 Seiten eines kleinformatigen Buches. Vor allem ist zu beachten, daß die jesusfeindlichen Aussagen des rabbinischen Schrifttums mit ganz geringen Ausnahmen erst von der Zeit an datieren, da die Kirche als imperiale Macht feindlich gegen die Juden agieren konnte – also seit der konstantinischen Wende im 4. Jahrhundert nach Christus! In der Mischna, diesem Grundwerk des Talmuds, findet sich keine einzige eindeutig gegen Jesus und das Christentum gerichtete Stelle. Diese polemische Enthaltsamkeit war für damals, da die Kirchenväter laut und aggressiv gegen das Judentum

[125] *Julius Wellhausen,* Prolegomena zur Geschichte Israels, 1894, 250.

[126] Zur talmudischen Jesuspolemik und Christentumkritik vgl. bes. *K. Hruby,* Die Stellung der jüdischen Gesetzeslehrer zur werdenden Kirche, Zürich 1971; *Johann Maier,* Jesus im Talmud, Darmstadt 1977; *Jacob Z. Lauterbach,* Rabbinic Essays, New York (Nachdr.), 1973, 473–570.

predigten und schrieben, ein unerhörtes Zeugnis tiefer innerer Kraft. Die rabbinischen Weisen, die in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten fast lückenlos die Taktik des Schweigens übten, glaubten vom 4. Jahrhundert an, durch Jesus- und Christentumslegenden die Judenheit vor dem christlichen Druck immunisieren und Gegenkräfte gegen die überstarke Kirche mobilisieren zu können. Damit ist die jüdisch-christliche Sachlage eindeutig: Die rabbinischen Jesuslegenden sind nicht kontroverstheologisch verwendbar. Sie sind kein genuiner Ausruck eines jüdisch-antichristlichen Glaubensverständnisses. Sie gehören eher in den Bereich der religiös-apologetischen Folklore.

3. Wertungsversuche

§ 87 Bei einer christlichen Wertung des rabbinischen Schrifttums, vor allem des Talmuds, hat man äußerst behutsam vorzugehen. Vor allem ist zwischen literaturkritischer und religionsgeschichtlicher Wertung einerseits und christlich-theologischen Urteilen andererseits zu unterscheiden. Weder darf die theologische Wertung die literar-kritische und religionsgeschichtliche ins Schleppnetz nehmen, noch darf es umgekehrt sein.

§ 88 Im Zusammenhang einer christlichen Theologie des Judentums genügen sporadische *literarkritische und religionsgeschichtliche Hinweise*. Der Talmud ist ein höchst uneinheitliches, allseits unsystematisches und unübersichtliches Werk. «Das talmudische Denken ergreift die Probleme nur als isolierte und macht nirgends den Versuch, seine Ergebnisse in einem größeren gedanklichen Zusammenhang zusammenzufassen»[127]. Vielleicht kann man die Uneinheitlichkeit und Nichtsystematik des Talmuds am besten würdigen, wenn man ihn – in stark vereinfachter Diktion – als jahrhundertelange «Ablage» von Gedächtnis-Protokollen von rabbinischen Gelehrtendiskussionen begreift. Diese Ablage wurde schließlich einigermaßen geordnet und in Foliantenform der Allgemeinheit zugänglich gemacht. Die gedanklich und the-

[127] *Julius Guttmann*, Die Philosophie des Judentums, München 1933, 49.

matisch unordentliche Ordnung des Talmuds ist die Hauptursache für die «labile und dehnbare Form, in der der Glaubensbesitz des Judentums verblieb»[128]. Liturgisches steht neben Erbaulichem, Gesetzesspekulationen stehen neben Alltagssorgen, Tiefgründiges steht neben Unbedeutendem, alte Traditionen sind zwischen späten Nachrichten eingekeilt usw.

§ 89 Wer von christlich-theologischer Warte aus über den Talmud urteilt, kann selbstverständlich den in ihm sich findenden Urteilen über Jesus nicht zustimmen. Er wird sich jedoch vor einem Herausreißen der wenigen Anti-Jesus-Zitate aus dem riesigen talmudischen Zusammenhang hüten. (§ 86). Es wäre höchst ungerecht und verheerend, mit dem Finger allein auf diese wenigen dunklen Punkte zu zeigen. Um Talmud und Kirchenväter gleichzeitig vor modernen pauschalen Verurteilern zu schützen, wird der christliche Theologe des Judentums außerdem auf die historischen und gesellschaftlichen Umstände des Zeitalters der Kirchenväter und der Rabbinen hinweisen. Die Spätantike dachte und handelte weder historisch-kritisch noch religiös-ökumenisch noch gesellschaftlich offen. Die einzelnen politischen, politisch-religiösen und wirtschaftlich-sozialen Gemeinschaften beflissen sich vielmehr einer gegenseitigen Feindschaft und Rivalität. Man schwärzte sich gegenseitig bei den je höheren Machtträgern an, um für die eigene Gemeinschaft kleine Erleichterungen herauszuschinden zu können. Die Literatur der Kirchenväter bezeugt diese Zustände ebenso wie das talmudische Schrifttum. Man darf also weder die antijüdischen Aussagen der Kirchenväter noch die antichristlichen Aussagen des Talmuds fundamentalistisch ausdeuten. Es macht einen gewaltigen Unterschied aus, ob ein christlich-antijüdisches Wort vor oder nach der Zeit der mittelalterlichen, neuzeitlichen und modernen Judenpogrome gesprochen wurde. Ähnlich macht es einen Unterschied aus, ob ein jüdisch-antichristliches Wort vor oder nach der möglich gewordenen deutlicheren Kenntnisnahme des Christentums seitens des Judentums ausgesprochen wurde. Die vielbeschworene «normative Kraft des Geschehenen» ist hier bei einer Wertung von Aussprüchen und Legenden zu berücksichtigen. Ein Christ, der *nach* Auschwitz antijüdisch redet, handelt we-

[128] *Guttmann*, Op. cit. 53.

sentlich verantwortungsloser als irgendein Kirchenvater, der meinte, die Degradierung der Juden gehöre zur christlichen Predigt und der das Unheilzeugende seiner Worte noch nicht abschätzen konnte.

§ 90 Wichtig für eine christliche Beurteilung des Talmuds ist auch seine Brauchbarkeit für das Christentum. Kann man vielleicht neutestamentliche Worte besser verstehen, wenn man talmudische Parallelen beizieht? Kann man auch altkirchliche Aussagen und Institutionen besser orten, wenn man in den Talmud schaut? Beide Fragen sind deutlich zu bejahen. Bisher schaute man christlicherseits viel zu wenig gründlich in den Talmud hinein. Viel Neutestamentliches blieb deshalb einseitig und farblos erklärt. Viel Ur- und Frühkirchliches (besonders Amt und Liturgie) blieb deshalb teilweise dunkel.

§ 91 Schließlich muß auch gefragt werden, wie denn das Judentum selbst den Talmud wertet. Der babylonische Talmud gilt dem traditionsverbundenen Judentum orthodoxer Richtung als Ausdruck der *mündlichen Offenbarung* Gottes an Israel. Er besitzt damit eine ähnliche Würde wie die in der hebräischen Bibel niedergelegte *schriftliche Offenbarung* (vgl. bNed 37b; bBer 26b). Man faßt auch Verordnungen, die nicht in der Bibel, sondern nur im Talmud enthalten sind, als Gesetze auf, die bereits dem Mose auf dem Sinai gegeben wurden. Das denkerische und dialogische Bemühen der rabbinischen Schriftgelehrten wird nach diesem Glaubensverständnis als der von Gott gewirkte Anlaß betrachtet, einmal gegebene Offenbarungen wieder für das Judentum lebendig und fruchtbar zu machen (vgl. dazu Joh 14,26; 16,13). Das liberale Judentum und das Reformjudentum gehen zwar in der Wertschätzung des Talmuds nicht so weit. Aber auch sie betrachten den Talmud als das religiöse Grundwerk, an dem das Judentum nicht vorbeileben und vorbeidenken darf.

§ 92 Wie ist also der Talmud christlich zu beurteilen? Zunächst als bedeutsames, religiöses Werk des mit uns eine verborgene Einheit bildenden Volkes Gottes der Juden (vgl. Röm 11,28). Dann als eine Fundgrube, die uns zum tieferen Verständnis des Alten und Neuen Testamentes verhilft. Dann als eine Hilfe für die Kirche, insofern sie sich dauernd auf ihre Grundlage besinnen und sich dauernd reformieren muß. Dann als Anreiz für die Kirche, ihr Traditionsverständnis neu zu überdenken.

RELIGIÖSE LEBENSHALTUNGEN UND -PRAKTIKEN NACH RABBINISCHEN IDEALEN

§ 93 Ohne profunde Kenntnis des Judentums wurde im christlichen Lager behauptet, das Judentum vertrete seit frühjüdischer und rabbinischer Zeit einen Gesetzesformalismus. Die jüdisch-rabbinische Frömmigkeit sei dementsprechend eine bloße Verstandes- und Willensfrömmigkeit; die jüdische Ethik sei nur verstandes- und willensmäßig orientiert. Man gebrauchte für diese unpräzisen Katalogisierungen oft die despektierlichen Begriffe «Werkfrömmigkeit», «Werkgerechtigkeit» u. ä. (vgl. § 15.86). Die jüdische Apologetik reagierte nicht immer glücklich auf diese Unterstellungen. Von der Aufklärung und neuen Philosophien fasziniert, betonte man jüdischerseits z. B. im 19. Jahrhundert einseitig, das Judentum sei eine rationale Alternative zur romantischen, mysterienhaften und mythischen christlichen Religion. Es kenne keine Erbsünde, keine Sühnevorstellungen, keine irrationale Mystik, keine Dogmen und keine Mysterien[129]. Dies schien (jüdischerseits selbstverständlich ungewollt) das christliche Vorurteil zu bestärken, das Judentum stehe einzig unter der Fuchtel des starren Gesetzes. Besonders die Forschungen von Martin Buber und Gerschom Scholem führten inzwischen zur Neuentdeckung und Neuwertung der auch geheimnisvollen, mystisch-esoterischen Seiten des Judentums[130]. Das moderne jüdische Identitätsbewußtsein wird davon stark berührt (vgl. § 211).

---

[129] Einen guten Überblick über diese Positionen erhält man aus: *Abraham Geiger*, Erbsünde und Versöhnungstod. Deren Versuch, in das Judentum einzudringen. Jüdische Zeitschr. f. Wissenschaft und Leben 10 (1872) 166–171.

[130] *Martin Bubers* Deutungen des Chasidismus waren für diese Neuentdeckungen und Neuwertungen wichtig. Die Bedeutung Gerschom Scholem's ergibt sich besonders aus seinem Buch: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Zürich, 1957; sowie aus der großen Wirkung seiner Forschungsansätze innerhalb der Judaistik, der Geschichtswissenschaft und der Theologie.

Ganz allgemein gesprochen wird die religiöse jüdische Lebensbewährung aus dem geheimnisvollen Ineinandergreifen einer innneren Haltung und einer Handlung entsprechend dem in biblischen und nachbiblischen Weisungen ausgedeuteten Willen Gottes gespeist. Für die Deutung jüdischer religiöser Lebenshaltungen und -praktiken sind deshalb zuerst spirituelle und gesetzliche Grundkomponenten zu erwägen. Ebenso ist zu fragen, wo und wie diese Grundkomponenten ihren Ausdruck finden.

1. Spiritualität

§ 94 Der Begriff *Spiritualität* findet zwar vorwiegend im christlich-theologischen Bereich Verwendung. Er ist aber mühelos auch jüdisch adaptierbar. Er wird hier verstanden als subjektive religiöse Beziehung des Menschen zu Gott, die der Mensch in jeder Lebenslage, besonders aber in leidvollen Extremsituationen zu Hilfe nimmt, um nicht unterzugehen oder zu versagen. Spiritualität ist somit ein Sich-Aufraffen mit Hilfe einer aus der Offenbarung stammenden Motivik und Kraft. Mit anderen Worten: sie ist eine innere Aktualisierung der Offenbarung für konkrete Lebenssituationen im Vertrauen auf den Geist Gottes[131].

a) Aqedah

§ 95 Am günstigsten läßt sich jüdische Spiritualität anhand der Wirkungsgeschichte, die Gen 22 in rabbinischer Zeit fand, erklären. Zum Verständnis dieser Deutungen müssen auch frühjüdische Vorstellungen in Erwägung gezogen werden.

In Gen 22 geht es um die Bereitschaft Abrahams, seinen verheißenen Sohn Isaak auf Gottes Befehl hin auf dem Berg Morija als Opfergabe zu schlachten. Dieser Befehl Gottes an Abraham galt im Zeitalter Jesu und wohl schon im alttestamentlichen Kontext als *schwerste Bewährungsprobe*, der sich Israels Stammvater zu unterziehen hatte (vgl. LibAnt

[131] Diese Umschreibung entspricht in etwa, wenn man von den spezifisch christlichen Schattierungen der Spiritualität absieht, den Darlegungen von *Josef Sudbrack*, Art. Spiritualität, SMD IV 1969, 674–691.

32,1–4). In rabbinischer Zeit standen die Deutungen dieser tiefgründigen biblischen Erzählung unter dem Stichwort «ᶜaqedat Jiṣḥaq», «Fesselung des Isaak», oder kürzer «Aqedah», «Fesselung». Dieses Stichwort ist Gen 22,9 entnommen, wonach Isaak von Abraham auf dem Opferaltar zur Schlachtung gefesselt wurde. In der traditionsverbundenen jüdischen Religion ist die Aqedah ein zentraler religiöser Vorstellungskomplex, der sich in der Mystik und in der schlichten religiösen Betätigung auswirkt[132].

§ 96 Schon in vorchristlicher Zeit gehörte die *Aqedah* zum Festgeheimnis des jüdischen *Pesach* (Osterfest). In dem aus der Zeit 100 v. Chr. stammenden Jubiläenbuch wird in einer Erweiterung zu Gen 22,19 dargelegt, Abraham habe nach bestandener Glaubensprobe dankbar und froh ein 7-tägiges Fest gefeiert. Es sei seit damals israelitische Pflicht, dieses Fest zu begehen: «Und so ist es festgesetzt und geschrieben auf den himmlischen Tafeln über Israel und über seinen Samen, dieses Fest sieben Tage in Festesfreude zu feiern» (Jub 18,19).

Zur Zeit des Verfassers des Jubiläumsbuches konnte man diese Stelle nur im Zusammenhang mit dem siebentägigen (eventl. achttägigen) Osterfest verstehen. Es ist auch gut möglich, daß damals die typische Zweiteilung des Pesach – Tieropfer im Tempel und häusliche Mahlfeier – mit der ureigentlichen Zusammengehörigkeit und theologischen Gleichrangigkeit der Aqedah und des Auszuges aus Ägypten begründet werden konnte. In dieselbe Richtung weist auch die Tatsache, daß in spät- und nachalttestamentlicher Zeit der Ort der Abrahams-Isaak-Bewährung – der Berg Morija – als Ort des Jerusalemer Tempels identifiziert wurde (vgl. 2 Chron 3,1; Jub 18,13; Ant 1,224; 7,333)[133].

---

[132] Vgl. *Klaus Berger*, Abraham im Frühjudentum und im Neuen Testament, TRE I (1977) 372–382; *Johann Maier*, Religion, 118–121; *Rolf P. Schmitz*, Aqedat Jishaq. Die mittelalterliche Auslegung von Genesis 22 in ihren Hauptlinien (Diss.), Köln 1975; *ders.*, Abraham im Judentum, TRE I (1977) 382–385; *Robert J. Daly*, The Soteriological Significance of the Sacrifice of Isaak, CBQ 39 (1977).

[133] Zu Jub 18,17–19 und anderen frühjüdischen Hinweisen auf die Zugehörigkeit der Erinnerung an Abraham-Isaak zur Pesachfeier vgl. *J. van Goudoever*, Biblical Calendars, Leiden 2/1961, bes. 68.

Nach einer jerusalemischen Targum-Tradition zu Ex 12,42, die im Codex Neophyti 1 (CN 1) greifbar ist, beinhaltete das jüdische Osterfest in frührabbinischer Zeit vier Festgeheimnisse: *Die Schöpfung, die Aqedah, den Auszug aus Ägypten und die endzeitliche Erlösung.* Die im Codex Neophyti 1 enthaltene Version von Ex 12,42 war vermutlich an verschiedenen Orten Palästinas als liturgisches Kurzformular, das die Festgeheimnisse inhaltlich in Erinnerung rufen sollte, gebräuchlich. Die die Aqedah betreffende Stelle lautet:

«Die zweite Nacht: Als sich der Herr über Abram offenbarte, als dieser ein Mann von 100 Jahren war und als seine Frau Sarah eine neunzigjährige Frau war. Damit erfüllt würde, was die Schrift sagt: ‹Siehe Abram ist ein Mann von 100 Jahren – und soll zeugen können!? Und seine Frau Sarah ist eine neunzigjährige Frau – und sie soll gebären können!?›

Isaak war ein Mann von 37 Jahren, als er sich auf dem Altar darbrachte ('tqrb). Die Himmel stiegen herunter und senkten sich nieder. Isaak schaute ihre Vollkommenheiten. Seine Augen wurden wegen dieser Vollkommenheiten verdunkelt. Und er nannte diese Nacht die zweite Nacht»[134].

Insofern die Aqedah in den Mysteriencharakter des frühjüdischen und rabbinischen Osterfestes hineingebunden war (vgl. im gleichen Sinne auch MekhY zu Ex 12,41, Horov 51), wurde sie wie die Schöpfung, der Auszug aus Ägypten und das Eschaton als Urereignis (archä) des jüdischen Glaubens aufgefaßt. Danach wirken die Heilsvergangenheit (Schöpfung, Aqedah, Exodus) und die Heilszukunft (Eschaton) als Wirkkräfte in die sich vollziehende Pesachfeier hinein. Von christlicher Warte aus hat man das jüdische Osterfest aus diesen Gründen zu Recht als das «Sakrament Israels» bezeichnet[135].

---

[134] Der aramäische Text findet sich in *A. Diez Macho*, op. cit. (Anm. 117), Bd. 2, 1970, 76–79. Auch *Roger Le Déaut*, La Nuit Pascale, Essay sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode 12,42, Rome 1963, bringt den Text S. 64. Das Buch von Le Déaut ist die erste großangelegte Untersuchung über die targumische Deutungsgeschichte von Gen 22 und Ex 12,42 im Zusammenhang mit der Auffindung und Edition von CN 1.

[135] Z. B. *Herbert Haag*, Vom alten zum neuen Pascha, SBS 49, Stuttgart 1971, bes. 114–117, im Anschluß besonders an Ex 12, 14.42; mPes 10,5.

§ 97 Der jüdische Verdienst-Gedanke ist keine platte «Werkgerechtigkeit». Er steht vielmehr in engem Zusammenhang mit der auch beim Osterfest zum Ausdruck kommenden jüdischen Überzeugung, daß Gottes vergangenes und zukünftiges Wirken in der Gegenwart wirksam werden könne (vgl. mPes 10,5). Folgerichtig bezeichnete die jüdische Tradition auch die Aqedah als Ur-Verdienst kraft dessen Schwächen und Sünden späterer Generationen aufgewogen und aufgehoben würden (z. B. LibAnt 18,5; mTaan 2,4; BerR 56,1, zu Gen 22,4; BerR 56,2, zu Gen 22,5). Der Ausdruck «im Verdienst Abrahams» oder «im Verdienst der Väter» (biz^{e}kût Abraham/Avôt) kommt häufig vor und steht meistens im Zusammenhang mit Forderungen zur Pflichterfüllung (hôbah u. ä.)[136]. Dahinter steht die Überzeugung, die eigene Toraerfüllung werde nur im Verein mit der Toraerfüllung und der Glaubensbewährung Abrahams und der übrigen Väter zum wirklichen Verdienst, dem eine Belohnung bei Gott folge.

§ 98 Der in § 96 zitierte Targumtext (CN 1 zu Ex 12,42) zeigt noch einen weiteren Aspekt der Aqedah: Die vollkommene Selbsthingabe des Isaak. Um sie anzuzeigen, läßt der Targumist den Isaak zur Zeit der Aqedah 37 Jahre alt sein. Er umschreibt seine Gesinnung als *'tqrb:* er gab sich hin, er hegte Opfergesinnung, er war bereit, dargebracht zu werden.

Bei der Deutung von Gen 22 drückt derselbe Targumist auch deutlich die Gesinnungseinheit des Opfers Abraham mit der Opfer-«Gabe» Isaak aus.

Zweimal (bei Gen 22,6 und 22,8) betont er: «Beide schritten wie ein einziger dahin — vollkommenen Herzens».

Außerdem läßt der Targumist den Isaak seinen Vater Abraham zweimal mit dem intim-familiären Wort «Abba» anreden (bei Gen 22,7 und 22,10). Auch die tiberianische Midrasch-Tradtition betont die Gesinnungsharmonie zwischen Abraham und Isaak: «Abraham ging hin, um zu binden — Isaak, um gebunden zu werden. Abraham ging hin, um zu schlachten — Isaak um geschlachet zu werden» (BerR 56,3, zu Gen 22,6). Die in Abraham und Isaak repräsentierte innigst mögliche Vater-Sohn-Beziehung angesichts einer be-

[136] Vgl. *Mosche David Gross,* 'Osar ha-'aggadah, Bd. 1, Jerusalem 1961, 333—338.

vorstehenden unerhörten Prüfung bildete möglicherweise einen Hintergrund der Erzählung von der Taufe Jesu am Jordan (Mk 1,9–11 parr). Es kann sein, daß die neutestamentlichen Verfasser dieser Erzählung die Abrahamsgestalt als durchschimmernd in Richtung auf den Vatergott hin auffaßten, während sie in Jesus den vollkommenen Isaak sahen. Die himmlische (Hall-)Stimme: «Dieser ist mein geliebter Sohn» (Mt 3,17), wäre dann ein Ausdruck innig-intimer, familiärer Vertrautheit und Willens-Harmonie zwischen Jesus und dem Vater[137].

§ 99 Die Aqedah war nach rabbinisch-targumischem Verständnis kein einmaliges, nur Abraham und Isaak betreffendes Ereignis. Sie ist auch eine Lebenshaltung für die späteren Generationen. Die Nachfahren der beiden Stammväter haben die Aqedah nachzuvollziehen. CN 1 zu Gen 22,14 lautet: «Abraham sank in frommer Verehrung nieder und betete im Namen des Wortes des Herrn und sprach ein Gebet um Erbarmen: ‹Vor dir, Herr, liegt alles offen da und ist dir bekannt. In meinem Herzen war kein Zwiespalt in der ganzen Zeit zuvor, da du mir gesagt hattest, ich solle meinen Sohn Isaak als Opfer darbringen, ich solle ihn zu Staub und Asche vor dir machen. Vielmehr erhob ich mich frühmorgens in Eile und setzte dein Wort in froher Bereitschaft in die Tat um, und so erfüllte ich deinen Befehl. Und nun, wenn meine Söhne in der Bedrängnis sind, sollen sie sich an die Aqedah ihres Vaters Isaak erinnern (dkr). Höre dann auf die Stimme ihres Gebetes, antworte ihnen und rette sie (sjzb) aus ihrer Bedrängnis ...» (ähnlich BerR 56,10, zu Gen 22,14).

Die Hingabegesinnung des Isaak soll also nachgeahmt werden. Der Nachvollzug soll besonders in Augenblicken der Bedrängnis, die auf die Ur-Bedrängnis des Isaak hinweist, geschehen. Das theologische Schlüsselwort ist *dkr*, das dem hebräischen *zkr*, sich erinnern, entspricht.

Nach alttestamentlicher Auffassung, die auch in neutestamentlicher und talmudisch-targumischer Zeit durchgehalten wurde, ist zkr/zkrwn/dkr/anamnäsis/memoria/Erinnerung ein bittendes und aufforderndes Signal in Richtung zu Gott

[137] Zur möglichen Verbindung der Aqedah-Vorstellung mit der ntl. Erzählung von der Taufe Jesu vgl. Fritzleo Lentzen-Deis, Die Taufe Jesu nach den Synoptikern, Frankfurt (FTS 4) 1970.

und zu den Mitgliedern seines Volkes hin. Gott möge sich seinen früheren Bund – vor allem den Bund mit Abraham, Isaak und Jakob, aber auch mit Mose, Aaron, David u. a. – vor Augen führen. Die betroffenen Menschen sollen sich die Wohltaten Gottes in der Vergangenheit, für die sie Gott Dank schulden, vergegenwärtigen (vgl. z. B. Ps 105,8–48; 132,1–17; Lk 1,54–75). Die Folge dieser göttlich-menschlichen Rückbeziehung und Vergegenwärtigung ist – weil Gottes Erinnerung gnädig und aktiv ist – eine Neubelebung der Ur-Bünde in der Gemeinschaft der sich dankbar Erinnernden. Dieser Vorstellungs- und Glaubenskomplex steht in der christlichen Tradition am Anfang jedes gottesdienstlich-sakramentalen Denkens und Handelns[138]. Er zeigt auch, daß die jüdische Tradition in vielen ihrer Ansätze nicht a-sakramental oder gar anti-sakramental ist. Die Wirkungsgeschichte der Aqedah zeigt allerdings, daß der Nachvollzugsgedanke im Judentum weniger im Gottesdienst und mehr im Bereich der Lebens- und Gefahrenbewältigung im harten Alltag entfaltet wurde (vgl. z. B. Jdt. 8,24–27).

b) Qiddusch ha-Schem – Chillul ha-Schem

§ 100 Vom 2./1. Jahrhundert v. Chr. an wurde die Aqedah zu einem wichtigen Motiv zur Stärkung der Martyriumsbereitschaft[139]. Rückblickend auf die makkabäischen Märtyrer des 2. Jahrhunderts v. Chr. heißt es in dem etwa aus der Zeit Jesu stammenden vierten Makkabäerbuch:

«Denket daran, daß Gott es ist, durch den ihr an der Welt teilhabt und euch des Lebens erfreut. Deshalb müßt ihr bereit sein, um Gottes Willen jede Mühsal zu erdulden. Um Seinetwillen geschah es, daß auch unser Vater Abraham eilte, seinen Sohn, den Völkervater, zu schlachten und daß Isaak, als er die schwerbewaffnete väterliche Hand auf sich niederzucken sah, nicht erschrak» (4 Makk 16,18–20; vgl. LibAnt 18,5).

In den zwei Jahrhunderten vor und nach Christus war das Martyrium außerordentlich häufig. Jeder Jude mußte

[138] Zum alttestamentlich-neutestamentlich-targumischen Zusammenhang von zkr vgl. bes. *R. Le Déaut* op. cit. (Anm. 134) 66–71.

[139] Vgl. *David Flusser*, Das jüdische Martyrium im Zeitalter des Zweiten Tempels und die Christologie, FrRu 25 (1973) 187–194, bes. 190.

damit rechnen, unversehens zur «Schlachtbank» geführt zu werden.

Da aber Isaak nicht getötet wurde, sondern sich auf dem Berge Morija nur am Rande des Todes befand, ist es begreiflich, daß die Aqedah im rabbinischen Judentum nicht zum zentralen Stichwort für die Martyriumsbereitschaft wurde. Wohl unter pharisäischem Einfluß setzte sich dafür der Ausdruck «*Qiddusch ha-Schem*» («Heiligung des göttlichen Namens») durch.

§ 101 *Qiddusch ha-Schem* bezeichnet den höchsten für einen Juden im Dienste seines Gottes in Frage kommenden Einsatz: entweder durch Annahme des Martyrertodes oder durch eine Tat, die alle jüdischen und außerjüdischen Interessen sprengt. Der konträre Gegensatz zur Heiligung des göttlichen Namens ist *Chillul ha-Schem*, Entweihung des göttlichen Namens. Chillul ha-Schem begeht vor allem, wer Gott lästert, die Kapitalvergehen Götzendienst, geschlechtliche Schändung und Blutvergießen begeht und vom Judentum abfällt.

Als biblische Begründung für die Wertung der Heiligung und Entweihung des göttlichen Namens dient hauptsächlich Lev 22,32: «Entweiht nicht den Namen meiner Heiligkeit. Dann werde ich geheiligt sein inmitten der Söhne Israels. Ich JHWH, bin es, der euch heiligt.»

Diese Bibelstelle (und auch Lev 10,1–3 u. a.) birgt in sich die Möglichkeit, unter Heiligung und Entweihung nicht nur die höchsten (Martyrium) und untersten (Abfall) Grenzen moralischen Verhaltens zu verstehen. Die rabbinische Tradition ist sich bewußt, daß Qiddusch und Chillul nicht nur eine Angelegenheit zwischen Gott und dem menschlichen Gewissen sind, sondern sich auch beim Zusammentreffen von Juden mit Nichtjuden ereignen können.

Auf Vorhaltungen von Nichtjuden hin, bestimmte jüdische Gesetze seien fremdenfeindlich, verfügte Rn Gamliel II (um 100 n. Chr.) deren Abschaffung: «In jener Stunde verfügte Rn Gamliel, daß die Beraubung eines Nichtjuden verboten sei, und zwar wegen der (dadurch möglichen) Entweihung des göttlichen Namens» (yBQ 4,3). Um den Nichtjuden in ähnlichem Sinn keine Handhabe zur Gotteslästerung und Judenverfolgung zu geben, forderte R. Akiba (gest. 135 n. Chr.), man dürfe mit Nichtjuden «nicht hinterlistig» –

d. h. nicht durch Mißbrauch des göttlichen Gesetzes als Alibi zur Schädigung der Nichtjuden – «verhandeln» (bBQ 50a).

Um des innerjüdischen Friedens willen und um des Friedens mit den Nichtjuden willen (mipne darke šalôm: mGit 5,7–8; bGit 59b) forderte man Einheit zwischen innerer jüdischer Gesinnung und gesellschaftlichem Verhalten (tôkô kᵉbarô: bBer 28b) und die Anerkennung der Autorität der Gesetze des (heidnischen) Staates (dina' dᵉmakûta' dina': bBQ 113a). Damit wird bereits das rabbinische Gesetzesverständnis in seinen Fundamenten berührt.

2. Gesetz

§ 102 Wenn vom christlich-theologischen Podest aus über das jüdische Gesetz geurteilt wird, muß man auf die mitschwingenden Untertöne und die sie begleitenden Ausdrücke achten. Wenn bezüglich des Judentums pauschal der Ausdruck «Nomokratie» (Gesetzesherrschaft) fällt, oder wenn die angeblich jüdisch-christlichen Dichotomien Gesetz-Gnade und Gesetz-Freiheit zu Gunsten des Christentums ausgekostet werden, dann liegt der Verdacht nahe, daß das Gesetz nur als polemische Formel gegen das Judentum vorgeschoben wird. Es gehört aber zur ökumenischen Fairneß, als Außenstehende nicht nur auf wirklichen oder angeblichen Mißbräuchen, die in der jüdischen Gesetzesfrömmigkeit und -praxis vorkamen, herumzureiten. Damit würde man sich überdies den eigenen christlichen Ast absägen. Das Gesetz des Alten Testamentes gehört ja auch zur christlichen Offenbarung. Jede christliche Beurteilung des jüdischen Gesetzes hat daher davon auszugehen, daß Gesetz und Gnade sowie Gesetz und Freiheit – wenn das Gesetz richtig verstanden und praktiziert wird – keine Gegensätze sind, sondern innerlich zusammengehörten. Dies ist alttestamentlich mühelos verifizierbar (vgl. z. B. Ps 119).

§ 103 Mit einigen guten Gründen könnte man Mt 5,17 folgendermaßen übersetzen: «Denkt nicht, daß ich gekommen bin, das Gesetz und die Propheten aus ihren Zusammenhängen herauszureißen, sondern vielmehr, sie in ihre Zusammenhänge hineinzustellen.» Nach der Lehre des matthäischen Christus (laut Mt 5,17) dürfen seine Jünger keine Antinomi-

sten sein. Die Christen sind keine Abschaffer oder gar Verächter des Gesetzes. Sie stellen die Gesetze vielmehr in die entscheidenden Zusammenhänge hinein: Sie bringen sie mit Christus, dem Erfüller aller Gesetze Gottes in Verbindung. Von ähnlicher Überzeugung ist auch Paulus erfüllt, wenn er in Röm 3,31 schreibt: «Zerstören wir also das Gesetz? Dies sei ferne! Vielmehr richten wir das Gesetz auf.» Weil also die Christusjünger das im Alten Testament mit dem Gesetz zutiefst Gemeinte bejahen und erfüllen sollen, ist ein Blick auf Sinn und Rang des Gesetzes im Alten Testament notwendig.

Nach alttestamentlichem Verständnis ist das Volk Gottes eine Gemeinschaft, die nach göttlicher Weisung (Tora) unterwegs ist, d. h. in der Geschichte gottwohlgefällig handelt. Mit Recht verwendet man für die fünf Bücher Mose vorwiegend die Ausdrücke Tora oder Weisung. Der *göttliche Wille* ist der Hintergrund der biblischen Weisung und aller Einzelgebote und -verbote. Die Weisungen selbst sind keine absoluten und selbständigen Größen. Dtn 8,1 f. lautet in diesem Sinne:

«Alle Gebote, die ich dir heute gebiete, sollt ihr halten, damit ihr lebt, zahlreich werdet und ins Land, das der Herr euren Vätern zugeschworen hat, hinein gelangt und es beerbt. Bleibe des ganzen Weges eingedenk, den dich JHWH, dein Gott, nun 40 Jahre lang in der Wüste geleitet hat, um dich bescheiden zu machen, dich zu prüfen und deinen Sinn kennen zu lernen, ob du meine Gebote halten wirst oder nicht.»

Es gibt eine breite biblische Tradition, die *nicht* nach einer *Erklärung* der Existenz Israels, der Gebote Israels und des eigenen menschlichen Wesens fragt, sondern die *einzig* auf den Willen des Offenbarungs-Gottes rekurriet. Er gibt Weisungen, zeigt den Weg Israels vor und leuchtet diesem Weg voran. Er zeigt auch das Ziel. Israel hat diesen Weg zu gehen, ob es ihn versteht oder nicht. Der Israelit ist ein Wesen, das «auf allen Wegen Gottes zu gehen hat» (Dtn 11,22; vgl. Dtn 5,32 f.; Ps 23,3; 139,23 f. u. a.). Es gibt also keine Gesetzesherrschaft im Judentum, sondern einzig eine Gottesherrschaft. Die Königsherrschaft Gottes aufzurichten, ist der tiefste Sinn des jüdischen Gesetzes[140].

[140] In diesem Sinne äußerte sich z. B. *Jakob Lauterbach*, op. cit. (Anm. 126).

§ 104 Die vielen Weisungen, Satzungen, Gebote, Mahnungen und Vorschriften des Alten Testamentes erfuhren schon in spätalttestamentlicher und erst recht in rabbinischer Zeit vielgestaltige Aktualisierungen, Zusätze und Abwandlungen. Es ging um die Anpassung an neue Zeiten, neue Probleme und veränderte Lebensweisen (vgl. §§ 81–82)[141]. Viele rabbinischen Weisen betrachteten ihre aus der Bibel deduzierten und aktualisierten Gesetze als auf gleicher Ebene wie die biblischen Gebote stehend:

«R. Levi b. Chama sprach im Namen des R. Schimon ben Laqisch (ca. 250 n. Chr.): Es heißt: ‹Ich will dir geben die Steintafeln, die Weisung und das Gebot, das ich geschrieben habe, um sie zu leiten› (Ex 24,12). Mit den ‹Steintafeln› sind die 10 Gebote gemeint, mit der ‹Weisung› die heiligen Schriften, mit dem ‹Gebot› die Mischna, mit ‹das ich geschrieben habe› die Prophetenbücher und die Schriften und mit ‹um sie zu leiten› der Talmud. Dies lehrt, daß sie alle dem Mose auf dem Sinai überliefert wurden» (bBer 5a).

Eine Einzelvorschrift, eine *Halacha*, die von den pharisäisch-rabbinischen Gelehrten nach langen Diskussionen und Experimentierphasen als verbindlich erklärt wurde, war nach ihrer Überzeugung «eine besondere Erklärung des göttlichen Willens, auf einen gegebenen Fall angewandt, und als solche war sie verpflichtend für alle, die als höchste Autorität die Thora anerkannten und sich verpflichteten, auf dem von ihr vorgeschriebenen Weg zu wandeln»[142].

Dieser Anschauung liegt die theologische Vorstellung vom Vorhandensein einer zweifachen Tora zugrunde: der schriftlichen Tora (tôrah šäbiktab) und der mündlichen Tora (tôrah šäbeᶜalpeh). Sowohl die schriftliche (die hebräische Bibel, besonders die 5 Bücher Mose) als auch die mündliche Tora (Mischna, Talmud) seien beide dem Mose auf dem Sinai geoffenbart worden. Die Gesetze der Mischna und des Talmud seien Wiederauflebungen dessen, was Gott dem

[141] Vgl. bes. *Nachum N. Glatzer*, Untersuchungen zur Geschichtslehre der Tannaiten, Berlin 1933; *Maier*, Religion, 159–184; *R. Meyer*, Tradition und Neuschöpfung im antiken Judentum – dargestellt an der Geschichte des Pharisäismus, SSAW 110, Heft 2, Berlin 1965; *Peter Schäfer*, Zur Geschichtsauffassung des rabbinischen Judentums, Journal for the Study of Judaism 6 (1975) 167–188.

[142] *Travers R. Herford*, Die Pharisäer, Köln, 1961, 83.

Mose auf dem Sinai gesagt habe (Av 1,1; mPea 2,6; bShab 31a; bEr 54b; bNaz 56b; bNed 35b–37b; vgl. § 91).

§ 105 Innerhalb dieses Rahmens der rabbinischen Gesetzesauffassungen waren viele Mißdeutungen, Übertreibungen und Untertreibungen möglich. Rigorose Halachisten mußten im Interesse der Judenheit immer wieder von Haggadisten, d. h. von Gelehrten, deren Lehrvorträge mit vielen religiösen Erzählungen (Haggadot) und Gleichnissen (Meschalîm) durchsetzt waren, von unerträglichen Gesetzesforderungen abgehalten werden (vgl. bMak 236; bShab 31a–32a). Als ein Ergebnis dieser Auseinandersetzungen setzte sich auf Betreiben der Hilleliten, besonders des milden R. Jehoschua ben Chananja (120 n. Chr.), folgendes volksnahes Prinzip durch: «Man darf der Gemeinschaft nur dann eine unbedingte Forderung (g^{e}zerah) auferlegen, wenn die Mehrheit derselben sie ertragen kann» (bBB 60b).

§ 106 Auch das schon in vorchristlicher Zeit aufgestellte Prinzip: «Stellt einen Zaun für die Tora auf» (Av 1,1) wurde oft mißdeutet. Schon die Qumranleute beschimpften die Pharisäer deswegen. Sarkastisch meinten sie: «Der Zaun ist gebaut – fern ist die Satzung» (CD IV,12). Aus MekhY zu Ex 12,8 (Horov. 19) wissen wir aber jenseits polemischer Verzerrungen, was die Rabbinen unter «Zaun für die Tora» verstanden. Sie meinten damit Zusatzbestimmungen, die die wichtigen biblischen Gebote vor Übertretungen schützen sollten. Sie forderten Vorsichtsmaßnahmen, um den Menschen ein moralisches Vorfeld zu geben, damit sie nicht unversehens in Versuchung gerieten, Hauptgebote zu mißachten. Dieses Zaun-Prinzip konnte zu kleinlichem und ängstlichem Moralismus führen. Die Folge davon war, daß auch spätere Außenstehende hier eine Weichstelle des Judentums fanden, auf der sie herumtreten konnten: das Judentum pflege eine spinöse und haarspalterische Auslegung und Anwendung der heiligen Schrift.

§ 107 Die jüdische Geschichte wurde nicht nur durch die Halacha bestimmt. Sie spielte darin allerdings eine große Rolle. Was Jacob Katz bezüglich des Mittelalters feststellte, gilt seit rabbinischer Zeit ziemlich allgemein:

«Die Funktion der Halacha war die Herstellung des Gleichgewichts zwischen den beiden treibenden Kräften, nämlich der notwendigen Anpassung an neue Lebensbedin-

gungen und der Bewahrung der jüdischen Identität. Daß die Halacha im Kielwasser sozialer Veränderungen folgte, wurde vom Historiker sehr oft beobachtet... Aber die andere Funktion, nämlich jene der Bewahrung der jüdischen Identität, dadurch daß diese prinzipienmäßig zum Ausdruck gebracht wurde, war eine nicht weniger hervorragende Aufgabe. Die Größe der Halacha bestand darin, daß sie die jüdische Gemeinschaft und den Einzelnen davor bewahrte, vom sozialen und religiösen Leben der christlichen Umwelt aufgesogen zu werden»[143].

§ 108 Angesichts der Relativität und Mißbräuchlichkeit des Gesetzes standen ihm große jüdische Persönlichkeiten nicht nur in liebender und gehorsamer Anhänglichkeit gegenüber, sondern auch in kritischem Abstand. Von diesem dialektischen Verhalten waren in verschiedenem Ausmaß z. B. Hillel I. (gest. ca. 20 v. Chr.; vgl. seinen Prosbul: bGit 36a–b), Jesus von Nazareth, Paulus von Tarsus, R. Jehoshua ben Chananja (um 120 n. Chr.), R. Meir (140 n. Chr.), Isaak Luria (1534–1572), Schabbtai Zwi (1626–1676) und die chasidischen Führer des 18. Jh. geprägt. Über Jesu Verhältnis zum Gesetz urteilt z. B. der jüdische Jesusforscher D. Flusser:

«Es gibt natürlich bei Jesus eine ihm eigentümliche Problematik in seiner Beziehung zum Gesetz und seinen Geboten, aber diese entsteht bei einem jeden gläubigen Juden, wenn er sein Judentum ernst nimmt»[144].

Man wird sich also davor hüten müssen, Jesus und Paulus zu vorschnell als Gesetzesbrecher zu feiern oder gar ihre Identität von ihrem angeblich gesetzesabschaffenden Tun herzuleiten (vgl. § 103, 130, 193 f.).

3. Gottesdienst

§ 109 Der jüdische Gottesdienst ist ein Ausdruck der jüdischen Frömmigkeit. Dem rabbinischen Judentum lag viel daran, zu betonen, daß Frömmigkeit kein *isolierter* Aufschrei zu Gott und keine bloße irratioale Emotion sei. Sie müsse vielmehr mit den Geistesanstrengungen (Verständnis der hl. Schrift, Gesetzesstudium etc.) und den praktischen Lebens-

[143] *Katz*, Exclusiveness, 46.
[144] *Flusser*, Jesus, 44.

gestaltungen konform gehen. Das Bewußtsein der Drei-Einheit Frömmigkeit – Studium – Leben wirkte sich u. a. auch in einer einheitlichen Begrifflichkeit aus. Das Verbum *šmš* (Piel), das ein Äquivalent des biblischen Verbs *šrt* (dienen) ist, wird z. B. im rabbinischen Schrifttum für den liturgischen Dienst der Engel im Himmel und der Priester im Tempel (neben *ʿbd*) verwendet. Ebenso ist *šmš* im Zusammenhang mit theoretischen Erwägungen über die Tora, mit Dienstleistungen und der Lernwilligkeit der Schüler ihren Meistern gegenüber und mit der Aufwartung bei Tisch gebräuchlich[145]. Schon Josephus Flavius verwendete unterschiedslos in liturgischen Spekulationen und sozialen Zusammenhängen die Ausdrücke diakonein/diakonia/dienen/Dienst (vgl. Ant 5,344; 7,365.378; Bell 3,354; 4,626). Er tat dies «schwerlich ohne Einfluß des heimischen *šmš*, das für jeden Dienst Gottes ebenso verwendbar ist wie für die Bedienung der Speisenden und für die Dienste, die der Jünger dem Meister zu leisten hat»[146].

Von diesen Zusammenhängen her sollte man bestimmte Gesten und Worte Christi nicht voreilig als un- oder antikultisch und damit eventuell als un- oder antijüdisch bezeichnen. Diese Vorsicht ist z. B. im Falle der Fußwaschungserzählung (Joh 13,1–17) angebracht. Es geht dort um den exemplarischen Dienst Christi an den Jüngern und die daraus abzuleitende Dienstbereitschaft der Jünger untereinander. (Es ist unerheblich, daß dabei der Ausdruck «duleuein» statt «diakonein» verwendet wird.) Im Verständnis des johanneischen Christus und seiner jüdischen Jünger war die Fußwaschung gottesdienstlich und menschendienstlich zugleich. Beide Dienste lassen sich nach damaliger Auffassung nicht auseinander dividieren, sie sind zwei Ausdrucksmöglichkeiten für *eine* Gesinnung.

§ 110 Frömmigkeit wird im Talmud als «Ehrfurcht vor dem Himmel», d. h. Ehrfurcht vor Gott umschrieben (bBer 33b). Sie konkretisiert sich primär im gottesdienstlichen

---

[145] Entsprechende Stellenverweise finden sich in *Mosche David Gross*, 'Osar ha-'aggadah, 3 Bde., Jerusalem 1961, bes. Bd. 2, 528–532. 670–679; Bd. 3, 1297 f. Besonders signifikante Stellen finden sich u. a. in Av 1,3; bKet 96a; 111b, bSot 22a.

[146] *August Schlatter*, Wie sprach Josephus von Gott? Gütersloh 1910, 13.

Gebet. In bTaan 2a wird das Gebet als eine «Aboda» (Dienst), die im Herzen getan wird, umschrieben. Man hat diese Definition oft zu einer bloßen Kultersatz-Formel degradiert, da «Aboda» ein Kultausdruck sei. Im Talmud erscheint aber der Ausdruck «Aboda», die im Herzen getan wird, als eine midraschische Ausdeutung von Dt 11,13 f., wo vom gehorsamen Dienst Gottes aus ganzem Herzen, mit ganzer Liebe und von der göttlichen Belohnung für diesen Dienst die Rede ist. Sinngemäß kann man also die talmudische Gebetsdefinition so ausweiten: Gebet ist ein Dienst Gottes in Einsicht, Gehorsam und Liebe aus vollem innerem Engagement heraus, damit Gott seine Verheißungen gnädig wahr machen möge. Nach rabbinischer Auffassung soll sich der Beter also mit seinem ganzen Wesen mit ganz Israel und allen Erwartungen Israels verbünden. Damit wird sein Gebet nicht nur zu einem Streben nach Transzendenz, sondern auch zu einem Dienst für das irdische Leben des Volkes Gottes.

§ 111 Die pharisäisch-rabbinische Frömmigkeit der Zeit Jesu kommt bis heute vielen Menschen zwielichtig vor. Die Gründe hierfür finden sie im Neuen Testament. Jesus wirft den zeitgenössischen Kultfunktionären vor, ihr Gebet werde ohne Rücksicht auf die gerade anstehende Not von Mitmenschen persolviert (Lk 10,25–37). Das Gebet der Pharisäer sei selbstgefällig, das Verdienst des Beters betonend und auf falschem Schein aufgebaut (Lk 18,9–14; Mt 23). Es gibt viele Stimmen, die diese neutestamentlichen Aussagen nicht nur als Warnungen vor den die jüdische und überhaupt jede Religiosität eventuell begleitenden Pervertierungen verstehen, sondern als streng historische Schilderungen eines damals allgemeinen Niederganges des jüdischen Gebetslebens.

Paul Billerbeck schreibt z. B.: «Das dem Pharisäer Lk 18, 11 f. in den Mund gelegte Dankgebet ist mithin nicht frei oder gar tendenziös erfunden, sondern durchaus der Wirklichkeit abgelauscht»[147]. Das «Begriffslexikon zum Neuen Testament» meint, damals habe «der die ganze Frömmigkeit bestimmende Verdienstgedanke» das jüdische Gebetsleben geprägt[148].

---

[147] Kommentar zum Neuen Testament Bd. 2, München 1924, 241.

[148] Hrsg. von *L. Coenen / E. Beyreuter / H. Bietenhard*, Art. Gebet, Bd. 1 (Wuppertal 1967), verfaßt von *H. Schönweiss*, 427.

Soweit uns Zeugnisse der pharisäisch inspirierten Frömmigkeit der Zeit Jesu überliefert sind, vermitteln diese keineswegs den Eindruck eines dekadenten Gebetslebens. Sie bezeugen im Gegenteil außerordentlich hochstehende Gebetshaltungen und -praktiken. Die Zeit Jesu war eine Zeit der sich im Dialog zwischen Volk und Weisen allmählich konsolidierenden Frömmigkeit[149]. Die Worte Jesu gegen die falsche Frömmigkeit der Kultfunktionäre und Pharisäer können also nur so interpretiert werden, daß Jesus ein außerordentlich scharfsichtiger Kritiker des damaligen Gebetslebens war. Seine Kritik betraf aber nicht nur die jüdische Frömmigkeit. Sie trifft vielmehr jede Gebetsgemeinschaft und jeden Betenden – auch die Kirche und den einzelnen Gläubigen. Selbst in frömmsten Kreisen – den pharisäischen, christlich-mönchischen und anderen – grassieren Tendenzen der Flucht vor sozialen Verantwortungen und des falschen Scheins.

§ 112 Einige bereits als «klassisch» geltende Gegensätze zwischen jüdischem Synagogendienst und christlicher Liturgie erweisen sich bei näherem Zusehen als eingesessene apologetische (jüdische und christliche) Positionen. Dies ist z. B. der Fall, wenn man den jüdischen und den protestantischen Gottesdienst (Wortgottesdienst) gegen den katholischen Gottesdienst (Mysterienfeier) zusammenspannen will. Die dem jüdischen Synagogengottesdienst formal am nächsten stehende christliche Liturgiefeier – mindestens seit rabbinischer Zeit – ist nicht der moderne christliche Wortgottesdienst, sondern die traditionelle Institution des gemeinsamen Chorgebetes in Mönchs- und Priestergemeinschaften. Hier wie dort kommt es nicht nur auf die persönliche Intention des einzelnen Beters an, sondern auch auf die gehorsame Persolvierung an sich, die Ausdruck des Bewußtseins der offiziellen Repräsentierung der Betergemeinschaft für «ganz Israel» bzw. für «die ganze Kirche» ist. Hier wie dort ist der Gottesdienst – kunstvoll und schwer verständlich infolge geschicht-

[149] Große Verdienste um die form- und traditionsgeschichtliche Herleitung der ältesten jüdischen Synagogengebete erwarb sich neuerdings *Joseph Heinemann*, Prayer in the Period of the Tanna'im and the Amora'im, Its Nature and its Patterns, Jerusalem ²1966 (engl. Übersetzung: Berlin 1977); vgl. auch *Jakob J. Petuchowski*, Contributions to the Scientific Study of Jewish Liturgy, New York 1970.

lich gewachsener Einschübe – auf Abwechslungen zwischen Hymnen, Psalmen, Responsorien, Bittgebeten, Preisungen, Textlesungen und relativ spärlichen Zeremonien aufgebaut. Hier wie dort geht es primär nicht um ein individuelles Ringen vor Gott, sondern um stellvertretendes offizielles Gotteslob.

In diesem Zusammenhang ist auch der Mysteriencharakter christlicher Gottesdienste zu streifen. Verschiedene jüdische Kollegen scheinen darin einen scharfen Gegensatz zum jüdischen Synagogengottesdienst zu sehen, weil sie voraussetzen, speziell die christliche Eucharistiefeier sei kaum mehr als eine Adaptierung spätantiker heidnischer Mysterienkulte und Opferfeiern. Demgegenüber unterstreichen sie den antimythischen und antimystischen Charakter des jüdisch-synagogalen Gottesdienstes. Es verhält sich aber nicht so. In der christlichen Liturgie geht es um die Vergegenwärtigung des heilsschaffenden Gottes und um einen personalen Zutritt zu diesem Gott, nicht um eine magische Praxis. Auch die synagogale Liturgie besitzt bis heute ähnliche mysteriale Elemente. In ihr steckt viel alte Tempelmystik und apokalyptische Esoterik (§§ 39–41). Außerdem ist sie von der Theologie der Erinnerung bzw. Vergegenwärtigung geprägt, wie dies am Beispiel des jüdischen Osterfestes gezeigt wurde (§ 96–99). Besonders in der Qeduscha (Trishagion, Sanctus) des Synagogengottesdienstes kommen diese Elemente zum Ausdruck[150].

§ 113 Es gibt nur zwei gottesdienstliche Differenzpunkte zwischen Judentum und Christentum, die schwerwiegend sind: *Jesus Christus* und die *Kultfunktionäre!* Die in der Eucharistie geheimnisvoll präsente Doxa Jesu Christi wird vom Judentum abgelehnt. Abgelehnt wird auch die damit zusammenhängende christliche Vorstellung des (durch Christus) vollkommenen Kultes. Schon in den wohl vorchristlichen Teilen des Qaddisch-Gebetes wird Gott im Anschluß an Neh 9,5 gepriesen als: «Er, der hocherhaben ist über jeden Lobpreis, jedes Loblied, jeden Preisgesang und alle Tröstungen, die in der Welt ausgesprochen werden». Man kann

[150] Vgl. *David Flusser,* Sanktus und Gloria (Festschr. für O. Michel), Leiden 1963, 129–152; *Johann Maier,* Serienbildung und «Numinoser» Eindruckseffekt in den poetischen Stücken der Hekhalot-Literatur, Semitics 3 (1973) 36–66.

christlicherseits allerdings darauf hinweisen, daß auch der christliche Gottesdienst, soweit er von den Gläubigen gefeiert wird, unvollkommen ist. Eine gewisse Annäherung an jüdische Standpunkte birgt auch die Beobachtung in sich, daß die neutestamentlichen und liturgischen Doxologien (Röm 11,33–36 und die Schlußdoxologie des römischen Kanons) sowie die «klassischen» liturgischen Gebete an den «Vater» gerichtet sind, nicht an Jesus Christus.

Vom Judentum werden auch alle Aussagen über mittlerische Tätigkeiten der Kultfunktionäre abgelehnt. Christliche Aussagen, nach denen z. B. der Bischof in der Liturgie Christus oder (und) die Einheit der Kirche symbolisiert, lassen sich kaum jüdisch vertreten. Schon zur Zeit Jesu und der Rabbinen war der Synagogenvorsteher eine niedere Charge, die nicht mit einer Ordination verbunden war. Die hohen jüdischen Ämter im pharisäisch-rabbinischen Judentum (der Patriarch, das babylonische «Haupt der Diaspora», die Gelehrtengremien und Lehrer) waren nicht ex officio mit der Gestaltung des Gottesdienstes verbunden, sondern mit der Auslegung der Schrift, dem religionsrechtlichen Gericht und der caritativen und pastoralen Führung der Gemeinden. Der synagogale Gottesdienst war und ist eine Versammlung von Laien[151].

§ 114 In den einander zugeordneten Abschnitten über Spiritualität, Gesetz und Gottesdienst liegt viel, was für theologische Neuansätze und für Gespräche mit jüdischen Partnern bedeutsam sein kann. Weitere Ausführungen über diese Themen würden noch viel mehr Ansätze vermitteln. Es ist unverständlich, daß es heutzutage m. W. noch kaum Gespräche, weder direkte noch indirekte, zwischen jüdischen Halachisten und christlichen Moralisten, Ethikern und Casuisten gibt. Wo die Schuld liegt, ist kaum auszumachen. Jede Seite schiebt sie der anderen zu. Offensichtlich lagert sich über dem Begriff «Gesetz» zuviel Voreingenommenheit und Mißtrauen. Jüdische Grund- und Vorüberlegungen über die biblischen und nachbiblischen Gesetze wären doch von Bedeutung für die christliche Fundamental-Moral und überhaupt für die christliche Ethik. Ähnlich könnte es den christlichen

[151] Vgl. *S. S. Cohon*, Authority in Judaism, HUCA 11 (1936) 595–646.

Meistern des geistlichen Lebens nicht schaden, sich einmal nach den Erfahrungen jüdischer Spiritualität zu erkunden. Daß die christlichen Liturgiker nur so zaghaft mit der blühenden jüdischen Liturgiewissenschaft Kontakt suchen, ist geradezu rätselhaft.

DRITTER ABSCHNITT

JESUS CHRISTUS

§ 115 In den bisherigen Ausführungen war nur sporadisch von Jesus Christus die Rede. Eine zusammenfassende Darstellung der Person Jesu, seiner Würde und Bedeutung ist erst jetzt möglich, nachdem die frühjüdische und frührabbinische Umwelt dargestellt und theologisch gewertet ist. Eine zu frühe und zu abrupte Darstellung Jesu würde einer christlichen Theologie des Judentums schlecht anstehen. Erst wenn das Judentum der Zeit Jesu in seinen humanen Zügen und in seiner Kreativität aufgewiesen ist, darf man sich daran machen, den Juden Jesus von Nazareth in seiner Unverwechselbarkeit, Würde und Bedeutung zu skizzieren. Es geht nun zunächst um Einblicke in die von Christen und Juden betriebenen Forschungsansätze über Jesus (I). Dann soll – unter der Voraussetzung des im ersten und zweiten Abschnitt Dargestellten – der irdische, historische, jüdische Jesus geschildert werden (II). Schließlich wird die jüdisch-christliche Glaubensdifferenz im Zusammenhang mit Jesus Christus aufgewiesen werden (III).

Die Ermöglichung von verschiedenen Zugängen zu Jesus Christus und zu seinem Rang in der Geschichte und für die Geschichte der Menschheit ist für jede Generation eine neue Aufgabe. Es wäre unwissenschaftlich und inhuman, wenn man die Jesusforschung und die Christologie ohne Rücksicht auf zeiteigene Anknüpfungsmöglichkeiten betreiben würde. Eine christliche Theologie des Judentums muß daher ergründen, wie weit Jesus Christus von jüdischen Voraussetzungen her und mit jüdischen Denkweisen gedeutet werden kann. Ein Einblick in die jüdische Literatur des Zeitalters Jesu ergibt u. a. das Resultat, daß sich der jüdische Beitrag nicht nur auf den irdischen Jesus bis zum Augenblick seines Todes erstreckt. Die damalige jüdische Theologie bewegte sich stark in Vorstellungsbereichen, die von den neutestamentlichen Hagiographen und den frühen Kirchenschriftstellern zur Darstellung des erhöhten Christus verwendet wurden.

MODERNE JÜDISCHE UND CHRISTLICHE INTERPRETEN JESU

§ 116 Man wußte immer schon, daß Jesus als Jude geboren wurde, lebte und starb. Nur extrem antijüdische Bewegungen — z. B. der deutsche Nationalsozialismus — versuchten aus durchsichtigen Gründen daran zu rütteln. Seitdem aber ein Satz von Julius Wellhausen (1844–1918) als hermeneutisches Prinzip für die Auslegungen des Neuen Testamentes verstanden wurde, wuchs das Judesein Jesu zunehmend zu einer wissenschaftlich-theologischen Frage heran, ohne daß jedoch die ihr anhaftenden emotionalen und ideologischen Untertöne allerorts zum Verstummen gebracht werden konnten. Wellhausen schrieb: «Jesus war kein Christ, sondern Jude»[152]. Der jüdische Jesusforscher Josef Klausner (1874 bis 1958) knüpfte ausdrücklich an Wellhausen an:

«Jesus von Nazareth ... war allein das Produkt Palästinas und des reinen, unvermischten, von keinerlei fremden Einflüssen berührten Judentums. Obwohl es in Galiläa viele Heiden gab, wurde Jesus von ihnen in keiner Weise beeindruckt. Seine Heimat war schon damals das Bollwerk des stärksten jüdischen Patriotismus. Jesus sprach aramäisch, und wir haben keinerlei Anzeichen dafür, daß er griechisch verstand; nicht einer seiner Sprüche weist auf irgendeinen Einfluß der griechischen Literatur hin. Seine Lehre läßt sich durch das biblische und pharisäische Judentum seiner Zeit vollkommen und ausnahmslos erklären»[153].

Wenn sich auch viele christliche Exegeten nicht mit dem allgemeinen Satz befreunden konnten, die Lehre Jesu lasse sich «ausnahmslos» jüdisch erklären, gingen sie doch — besonders nach dem 2. Weltkrieg — auf dem eingeschlagenen Weg weiter. Auch die Verkündigung Jesu gehöre «in den

[152] *Julius Wellhausen*, Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin 1905, 113.

[153] *Joseph Klausner*, Jesus von Nazareth, seine Zeit, sein Leben und seine Lehre, Jerusalem ³1952, 505.

Rahmen der jüdischen Religion»[154]. Jesus habe keine Religion entworfen; er wollte vielmehr «den Sinn der jüdischen zur Geltung bringen»[155].

§ 117 Neuestens fand der christliche Exeget Siegfried Schulz Worte über das Judesein Jesu, deren Radikalität verblüfft:

«Aber nicht nur Jesus selbst, sondern ebenso das konservative apokalyptische Judenchristentum verblieb in Israel und gehört in die Geschichte des Spätjudentums, nicht des Christentums. Als apokalyptischer Endzeitprophet und Weisheitslehrer hat Jesus zwar auch die Verheißung, vor allem aber das Gesetz gepredigt. Selbst seine prophetische Polemik gegen die Pharisäer gehört sachlich in die große antipharisäische Kritik seitens der Apokalyptik innerhalb Israels ... Auch wenn, historisch-kritisch beurteilt, der eschatologische Geistbesitz Jesu, seine apokalyptische Naherwartung der Basileia, die Toraverschärfung wie die Ansage des nahen Schöpfergottes bedingt, so werden theologisch-sachkritisch beurteilt dagegen eschatologischer Geistbesitz, apokalyptische Naherwartung und Ansage des nahen Schöpfergottes zur Funktion des Gesetzes und der Ethik. Die vielzitierte Universalität, Radikalität und Einzigartigkeit Jesu und seiner Botschaft sind deshalb nur scheinbar, wie andererseits jede unmittelbare Aktualisierung unmöglich wird»[156].

Mit diesen Äußerungen reißt Schulz – unter Berufung auf die ältesten vorösterlichen Q-Stoffe – Gräben auf: zwischen der vorösterlichen Jesuszeit und der nachösterlichen Christuszeit, zwischen Jesus und Paulus, zwischen der paulinischen Lehre der Rechtfertigung des Sünders aus Glauben und der frühkatholisch-judenchristlichen Werkfrömmigkeit, zwischen Judentum und Kirche. Man kann aber in der Bibel nicht Einzelschichten gegen den überkommenen Gesamttext und die redaktionellen Zufügungen und Modifikationen in Einzelschriften ausspielen. Außerdem wird im ganzen Neuen

---

[154] *Rudolf Bultmann*, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Zürich ^{3}1963, 67.

[155] *Hans Conzelmann*, Grundriß der Theologie des Neuen Testamentes, München ^{2}1967, 145.

[156] *Siegfried Schulz*, Der historische Jesus, Bilanz der Fragen und Lösungen, in: Jesus Christus in Historie und Theologie, Fs. Hans Conzelmann, hg. von Georg Strecker, Tübingen 1975, 3–25, zit. 18.

Testament bis in die Spätschriften hinein die «durchgehaltene Treue zum normativen Anfang», d. h. zu Jesus Christus und seinen Worten, Taten, Haltungen und Widerfahrnissen bezeugt und gefordert (vgl. Lk 1,2; Joh 1,1; 1 Joh 2,24a; 2 Joh 9 u. ö.)[157].

§ 118 In der von Juden betriebenen Jesusforschung wird besonders seit dem beginnenden 20. Jahrhundert ebenfalls nachdrücklich auf dem Judesein Jesu insistiert. Gründe hierfür sind einerseits historisch-kritische Befunde. Andererseits stellen die jüdischen Autoren die Jesusfrage meistens — ausgesprochen oder nicht ausgesprochen — in einen existentiellen Zusammenhang.

Aus der Geschichte ist ihnen klar geworden, daß ein un- oder antijüdisch gedeuteter Jesus immer wieder ein wichtiges Alibi für christliche Antijudaismen war. Wenn sie das Judesein Jesu betonen und herausarbeiten, dann haben sie meistens auch ihr eigenes Schicksal und das Schicksal ihres Volkes mit im Hinterkopf. Viele Juden fühlen sich mitbetroffen, wenn die Christen ein Urteil über Jesus und das Judentum seiner Zeit fällen. Wir können es nicht ändern, daß jedes Urteil über das Judentum als ein Urteil über die jüdische Existenz aufgefaßt wird[158].

Die Christen haben Jesus aus dem Israel-Boden herausgerissen. Sie haben ihn entjudet, entwurzelt, verfremdet, gräzisiert, europäisiert, verdeutscht. Die Folge dieser vielfältigen Manipulationen und Übertünchungen ist eine heillose Verwirrung über die Person Jesu, über Wesen und Aufgaben des Christentums und über die geschichtlich-religiöse Bedeutung des Judentums. So könnte man die Vorwürfe und Einwände der maßgeblichen, kritisch eingestellten jüdischen Jesus-Autoren seit 1900 zusammenfassen[159].

---

[157] *Franz Mussner*, Christliche Identität in der Sicht des Neuen Testaments, Internat. kath. Zeitschr. 5 (1976) 421—431, zit. 422.

[158] Kritisch zu dieser Haltung jüdischer Jesusforscher setzte sich *Johann Maier*, Gewundene Wege der Rezeption, Zur neueren jüdischen Jesusforschung, HerKorr 30 (1976) 313—319, auseinander.

[159] Zur modernen jüdischen Jesusliteratur vgl. u. a. *D. R. Catchpole*, A Study in the Gospels and Jewish Historiography from 1770 to the Present Day, Leiden 1971; *Ernst L. Ehrlich*, Die Evangelien in jüdischer Sicht, FrRu 22 (1970) 61—68; *Erich Grässer*, Motive und Methoden der neueren Jesus-Literatur, EvTh, Beih. 18 (2/1973) 3—45; *Gösta Lindeskog*, Die Jesusfrage im neuzeit-

§ 119 Eine eindeutige Scheidung zwischen jüdischer und christlicher Jesusforschung ist nicht möglich. Die Ergebnisse überschneiden sich sehr stark. Die Meinung, nur die jüdischen, nur die christlichen oder nur die religiös ungebundenen Jesusforscher seien objektiv, wäre kindlich. Wohl stimmt, daß die jüdischen Jesusforscher von ihren christlichen und nichtchristlichen Kollegen bislang viel zu wenig zur Kenntnis genommen wurden. Oft haben jüdische Autoren weit bessere Kenntnisse der außerneutestamentlichen Quellen als ihre nichtjüdischen Partner, die sich dafür bisweilen der Handhabung erprobter methodischer Instrumentarien rühmen können. Während jüdische Autoren bisweilen in den Verdacht geraten, ihren Israelismus in die Jesusforschung hineinzutragen, steht die traditionell christliche Exegese oft unter dem Vorwurf, bestimmte neutestamentliche Aussagen voreilig antijüdisch zu deuten – eben weil sie die außerneutestamentlichen Quellen zu wenig kenne und auch zu wenig «Gefühl» für Lebensäußerungen und Interaktionen jüdischer Gruppen habe. Wie sich diese Dinge auch verhalten mögen – die Person Jesu Christi läßt sich weder vom Alten Testament noch vom zeitgenössischen Judentum isolieren. Jede Isolierung verfälscht ihn. Wer Jesus Christus wirklich tief- und hintergründig verstehen will, muß sich zuvor in das Mysterium der Erwählung Israels und in die Frage der Zusammengehörigkeit von Jesus und Judentum vertieft haben. Wer darüber hinaus auch den historischen Jesus so weit möglich in den Griff bekommen will, muß sich erst sehr intensiv um die damaligen Zeitströmungen, Ereignisse und Persönlichkeiten kümmern. «Um Jesus zu verstehen, ist die Kenntnis des zeitgenössischen Judentums unentbehrlich. Der jüdische Stoff ist nicht nur darum wichtig, weil er ermöglicht, Jesus in seiner Zeit zu sehen, sondern auch um seine Aussprüche richtig zu interpretieren»[160].

Die verschiedenen Akzentsetzungen und Unebenheiten

---

lichen Judentum, Uppsala 1938. Besonders die Jesusbücher folgender jüdischer Autoren sind im deutschen Sprachraum heute einem breiteren Publikum bekannt geworden: *Schalom Ben Chorin*, Bruder Jesus, der Nazarener in jüdischer Sicht, München 1967, [3]1970; *Flusser*, Jesus; *Pinchas E. Lapide*, Der Rabbi von Nazaret, Wandlungen des jüdischen Jesusbildes, Trier 1974.

[160] *Flusser*, Jesus, 11.

innerhalb des Neuen Testaments werden auch in Zukunft eine Ursache für divergierende Jesusdeutungen bleiben. Daneben aber bleibt auch das Postulat bestehen, die verschiedenen theologischen Entwürfe der Bibel bibelgemäß und sachkritisch einzuordnen. Die in § 117 erwähnten aufgeworfenen Gräben müssen nicht zugeschüttet, aber doch solide überbrückt werden. Ein bemerkenswertes Beispiel eines solchen Versuchs liegt *jüdischerseits* vor. Martin Buber (1878–1965) stellte in seinem Buch «Zwei Glaubensweisen»[161] die These auf, es gebe zwei Weisen des Glaubens, die grundsätzlich voneinander zu unterscheiden seien: die *Emuna* und die *Pistis*. Die Emuna sei hauptsächlich in der Frühzeit des Volkes Israel verwirklicht worden. Sie sei eine von der israelitischen Gemeinschaft mitgetragene Haltung des Vertrauens, Zutrauens zu Gott. Demgegenüber habe die Pistis in der Frühzeit der Kirche ihren deutlichen Ausdruck gefunden. Sie sei ein betont individuelles Für-Wahr-Halten eines Glaubens*inhaltes*. Diese Analyse Bubers fiel in der Folgezeit auf fruchtbaren christlichen Boden. Es gab kaum einen Bibliker oder Prediger, der in den 50er und 60er Jahren nicht die Notwendigkeit der Emuna-Weltanschauung für das Christentum forderte. Der erste Kritiker der Buberschen Darlegungen war der jüdische Religionsphilosoph Shmuel Hugo Bergmann (1883–1975). Er las bereits das Manuskript Bubers und bezeichnete es schon 1949 als nicht überzeugendes apologetisches Buch. *Auch Christen* seien ja von der *Emuna* getragen, auch sie fühlten sich in Gott geborgen, nicht nur Juden. Außerdem könne man nicht den historischen Jesus mit seiner Emuna-Haltung gegen das Christentum ausspielen, «weil nicht der lebendige, sondern der tote und auferstandene Jesus der ‹Stifter› des Christentums ist und diese also mit zu ihm gehören. Diese Auferstehung ist nun eine wirkliche oder vermeintliche Tatsache in der Welt. Wie aber soll man sich zu einer Tatsache stellen, als sie entweder bejahen oder verneinen durch ein ‹Ich glaube, daß› oder ‹Ich glaube, daß nicht›? Und wenn sie wirklich geschehen ist, so war sie eine so entscheidende Tatsache ... ein solcher Neu-

[161] Nachdem «Zwei Glaubensweisen» zum ersten Mal 1950 in Zürich erschienen war, wurde dieses Buch aufgenommen in: *Martin Buber*, Werke I, Schriften zur Philosophie, München 1962, 651–782.

beginn der Menschheitsgeschichte, daß Paulus recht hatte, dem Glauben an die Tatsache eine einschneidende Bedeutung zuzuschreiben. Und gibt es nicht die Möglichkeit einer Pistis, die durchdrungen ist von der Sicherheit der Emuna, so daß die begriffliche Trennung, die sicher berechtigt ist, sich doch in einer höheren Synthese aufhebt»[162]?

David Flusser, der auf die Bedeutsamkeit dieses Bergmann-Briefes aufmerksam machte, weist auch darauf hin, daß Emuna bisweilen auch in rabbinischen Texten einfach «Glaube» heißt, «wie das griechische Pistis, das auch im Griechischen die Nebenbedeutung Vertrauen hat... Der neutestamentliche Begriff Pistis ist aber eine richtige Übersetzung der hebräischen Emuna»[163]. Darüber hinaus machte Flusser auch eine wichtige kritische Bemerkung zu Bergmanns Satz: «Nicht der lebendige, sondern der tote und auferstandene Jesus ist der ‹Stifter› des Christentums.» Flusser schreibt (a.a.O.): «Vielleicht stimmt es teilweise für Paulus, aus seinem Damaskuserlebnis, und vielleicht wird der ‹vorösterliche› Jesus in den neuen Großkirchen nicht genügend beachtet. Aber muß es so sein und ist es immer ganz so gewesen? Jesu Worte und seine Verkündigung haben immer gewirkt – vielleicht nicht genug. Und es kann möglich sein, daß es sich mehr als lohnen würde, zu versuchen, irgendwie die Botschaft des ‹historischen› Jesus mit der Theologie des Kreuzes zu verbinden, so daß nicht der Ansatz das Kreuz wäre, sondern schon die Seligpreisungen.»

Bubers Darstellung von Pistis und Emuna war ein Aufwerfen eines Grabens zwischen Jesus und dem Christentum sowie zwischen Judentum und Christentum. Es war gut, daß dies geschah, denn dadurch wurden viele Christen sich der Unmöglichkeit einer rein formelhaft-inhaltlichen Glaubensweise bewußt. Bergmann wies darauf hin, daß nicht der historische Jesus die personale Ursache des christlichen Glaubens sei, sondern der Auferstandene. Flusser schließlich berührte den entscheidenden Punkt des jüdisch-christlichen

---

[162] In: *Martin Buber*, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, III, 1938–1965, Heidelberg 1975, 197–200 (Brief 260).

[163] *David Flusser*, In memoriam Shmuel Hugo Bergmann, FrRu 27 (1975) 3. Rabbinische Belege für Emuna = Glaube (fides quae und fides qua) im rabbinischen Schrifttum sind z. B.: MekhY zu Ex 15,1 (Horov. 114 f.); CN 1 zu Gen 4,7 f.; BerR 26,14.

Gesprächs über Jesus: Man muß versuchen, auch schon die Botschaft des irdischen Jesus (er führte die Bergpredigt als Beispiel an) in einen christlich-kirchlichen Zusammenhang zu bringen. Man muß zumindest versuchen, nach wirklichen Verbindungssträngen zwischen der Botschaft des vorösterlichen Jesus und den nachösterlichen Christengemeinden zu suchen. Wenn man dies nicht tut, sondern es beim Gräben-Ausheben und Ausspielen bewenden läßt, verfehlt man den Juden Jesus, den verkündigten Christus, das Frühjudentum, die frühe Kirche und die heutigen christlich-jüdischen Dialog-Basen. Unterzieht man sich jedoch der Mühe des fundierten Brückenbauens, dann kommt man zu dem Ergebnis, daß – um es etwas salopp zu sagen – Jesus viel jüdischer und viel christlicher war, als viele denken.

JESUS IN SEINER JÜDISCHEN HEIMAT

1. Öffentliche Tätigkeit

§ 120 Jeder Mensch ist unter anderem ein Produkt seiner Umwelt. Er läßt sich aber aus seiner Umwelt nicht voll erklären. Hinter seinem umweltbestimmten Gehaben schimmert seine Einzigartigkeit und Unverwechselbarkeit durch. Im Judentum war diese Menschensicht immer geläufig. Der Grund hierfür war vor allem die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit und Gottähnlichkeit des Menschen (Gen 1,26 f.). Diese Lehre hatte speziell im Zeitalter Jesu eine reiche Wirkungsgeschichte[164]. Die Mischna weist um ca. 200 n. Chr. auf ihre große Bedeutung für das Judentum hin, und zwar im Zusammenhang einer Ermahnung an Gerichtszeugen, kein falsches Zeugnis gegen einen Angeklagten abzulegen:

«Deshalb ist der Mensch als Einzigartiger (j^{e}hîdj) in dieser Welt erschaffen worden, um dich zu lehren: Wer immer ein Menschenleben vernichtet, dem wird es angerechnet, als hätte er eine ganze Welt vernichtet. Wer immer aber ein Menschenleben erhält, dem wir es angerechnet, als hätte er eine ganze Welt erhalten. Auch ist es wegen des Friedens der Geschöpfe, auf daß nicht ein Mensch zum anderen sage: Mein Vater ist größer als dein Vater. Und damit die Ketzer nicht sagen: Es gibt mehrere Mächte im Himmel. Und um zu künden den Ruhm des Königs aller Könige, des Heiligen, gepriesen sei Er. Der Mensch prägt nämlich hundert Münzen mit einem Stempel, und sie alle gleichen einander. Der König der Könige aber, der Heilige, gepriesen sei Er, prägte alle mit

[164] Vgl. *Jacob Jervell*, Imago Dei, Gen 1,26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen, Göttingen 1960; *ders.*, Imagines und Imago Dei, Aus der Genesis-Exegese des Josephus, in: *Josephus-Studien*, Festschr. Otto Michel, Göttingen 1974, 197–204.

dem Stempel des ersten Menschen. Und doch ist kein Mensch dem andern gleich» (mSan 4,5).

Auf Jesus angewandt heißt das: Es wird heute oft viel zu leichtfertig über das Selbstbewußtsein Jesu geredet, geschrieben und gepredigt. Was heißt das schon für einen Außenstehenden, Jesus habe ein prophetisches, apokalyptisches, unsektiererisches, jüdisches oder universales Selbstbewußtsein gehabt? Alle diese Katalogisierungen vermögen ihn nicht transparent zu machen. Wie jeder Mensch bleibt er in seiner Einzigartigkeit, seinem personalen Eigenbewußtsein weitgehend hinter dem Schleier des Geheimnisses. Da er von seinen Hörern und Gefolgsleuten als eine ungemein reichhaltige, faszinierende Persönlichkeit empfunden wurde, ist bei ihm mit noch größerem Dunkel zu rechnen. Ein Teil der Mißverständnisse, denen er während seiner öffentlichen Tätigkeit (vgl. Mk 3,20–35 parr.) und im Zusammenhang mit seiner Passion (Mk 4,10 f. parr.) ausgesetzt war, lagen im letztlich unlüftbaren, unerklärbaren Geheimnis seiner Person begründet. Man sollte dieses Selbstbewußtsein Jesu auch in der Forschung etwas sorgfältiger behandeln! Wenn man dies täte, käme man weniger voreilig zu Schuldzuschiebungen im Zusammenhang mit Jesu Leiden und Tod.

§ 121 Jesus gehörte keiner jüdischen Religionspartei und keinem esoterischen Zirkel als Mitglied an. Andererseits aber stand er auch nicht im Schmollwinkel oder auf dem Podest der Erhabenheit. Er lebte auch nicht in einer weltabgeschiedenen, zivilisationsfernen Umgebung. Offensichtlich wählte er das Leben außerhalb der Parteien, Gruppen und Stände, aber innerhalb der von Krisen und Kriegen heimgesuchten und von großen Hoffnungen bewegten jüdischen Gesellschaft, um aus einer freien, unabhängigen Position heraus alle Gruppen und Individuen zu deren Wohl ansprechen zu können. Seine Außenposition darf aber nicht als neutrale Äquidistanz gegenüber allen Parteiungen und Richtungen mißverstanden werden. Gewisse Richtungen, Gedankengänge und Erwartungen lagen ihm näher, zu anderen ging er in größere Distanz.

§ 122 Jesus scheint nur den höchsten, seine Sendung direkt gefährdenden religiösen und politischen Machtträgern ausgewichen zu sein: dem Herodes Antipas (vgl. Lk 13,31–33), den sadduzäischen Oberpriestern und dem römischen Proku-

rator Pontius Pilatus. Pilatus, Herodes und wohl auch die Oberpriester, vor allem der Hohepriester, bekamen ihn erst als Angeklagten zu Gesicht (vgl. z. B. Lk 22,3–6 parr; 23,6–12). Die harschen Worte, die Jesus laut Lk 12,32 für Herodes fand – ‹sagt diesem Fuchs . . .› –, zeigen ihn als einen deutlichen Gegentypus der damaligen und späteren, bei Volk und Parteien verhaßten Denuntianten (mᵉsôrôt) und Verleumder (malšînîm). Es gab gewiegte Taktiker, die unter Ausnützung der unruhigen und doch politisch ohnmächtigen Situation Judäas, Samarias und Galiläas beim römischen Kaiserhof, den römischen Landesstatthaltern oder überhaupt bei irgendwelchen Machtträgern gegen ihre Landsleute intrigierten und dadurch viel Leid und Zwietracht unter die Judenheit säten. Schon in talmudischer Zeit wurden Verwünschungen und Gebete gegen diese Intriganten ausgesprochen (tSan 13,4 f., Zuckermandel 434; bRHSh 17a)[165]. Jesus mied die höchsten Machtträger wohl deshalb, weil sich bei diesen seiner Meinung nach kein Klima der Freiheit, des Gesprächs und der Erwartung auf die Endherrschaft Gottes herstellen ließ. Sie repräsentierten ja geradezu die Konkurrenz gegen Freiheit, Gespräch und Herrschaft Gottes.

§ 123 Die besten, engsten und vielfältigsten Bindungen knüpfte Jesus mit dem einfachen, durchschnittlichen *jüdischen Volk* an. Es handelte sich nicht um ein stilles, braves, unparteiisches, geduldiges Volk. Mit Recht hat man in der heutigen Forschung die früher viel beschworenen «Stillen im Land», d. h. die angeblich ganz und gar Neutralen, Kindlich-Frommen und Vorsichtig-Klugen, die es mit Jesus besonders gut verstanden hätten, ad acta gelegt. Es handelte sich vielmehr um Volksmengen, die eine bunte Mixtur von Ideen, Sympathien, Verwirrungen, Feindschaften und Laster in sich trugen. Bei den einen standen apokalyptische Wunschträume und Erregungen im Vordergrund. Andere ballten dauernd die Faust gegen die harten römischen Besatzer und die kollaborierende jüdische Oberschicht. Sie waren für den anarchi-

[165] Vgl. *J. Maier,* Religion, 139–151; *Jakob J. Petuchowski,* Der Ketzersegen, in: *M. Brocke u. a. (Hrsg.),* Das Vaterunser, Freiburg 1974, 90–101; *Peter Schäfer,* Die sogenannte Synode von Jabne, Zur Trennung von Juden und Christen im 1./2. Jh. n. Chr., Jud. 31 (1975) 54–64. 116–124; Günter Stemberger, die sog. «Synode von Jabne» und das frühe Christentum, Kairos 19 (1977) 14–21.

stisch-messianischen Zelotismus anfällig. Wieder andere waren vor allem von der realistischen Religionspolitik der Pharisäer angetan. Daneben gab es eine Menge enttäuschter, verarmter, religiös und sozial mehr oder weniger gescheiterter und verachteter Einzelpersonen und Berufsgruppen: Fischer, Gerber, Schafhirten, Händler, Zöllner, Dirnen etc.

David Flusser mag recht haben, daß der Evangelist Lukas in seinen traditionellen und redaktionellen Stücken das Verhalten der Volksmenge dem Gekreuzigten gegenüber historisch deutlicher wiedergibt als die übrigen Evangelisten. Sich besonders auf Lk 23,27.35.47–49 stützend schreibt er:

«Dreimal wird die Sympathie der jüdischen Menge mit dem Gekreuzigten bei Lukas ausgedrückt, nirgendwo wird bei ihm von irgendeinem Spott der umstehenden Juden berichtet: Die große Schar des Volkes kommt mit und die Frauen klagen um ihn, das Volk steht bei der Kreuzigung, und als die ganze Menge sieht, daß Jesus verschied, schlagen sie sich an die Brust zum Zeichen der Trauer, und trauernd gehen sie nach Hause. Das Mitgefühl des Volkes ist verständlich. Die Menge stand doch die ganze Zeit, als Jesus in Jerusalem war, an seiner Seite, und die Hohenpriester trauten sich nicht, ihn öffentlich festzunehmen, denn ‹sie fürchteten das Volk› (Lk 20,19; Mk 12,12)»[166].

Lukas schilderte nur die Römer und die oberen jüdischen Würdenträger als Feinde und Verspotter Jesu (a.a.O. 21 ff.). Die Vorliebe Jesu zum Volk entsprang verschiedenen Gründen. Offensichtlich waren ihm alle starren Fixierungen des Geistes und des Herzens und der sozialen und religiösen Struktur zuwider. Im gewöhnlichen Volk, das sich aus verschiedenen Gründen und in wechselndem Ausmaß da und dort ansammelte, sah er ein offenes, noch nicht verfestigtes Reservoir für seine Verkündigung der nahen Endherrschaft Gottes. In den ungesicherten, mißachteten und als Sünder gestempelten Schichten sah er Menschen, die innerlich erschüttert und durchgeschüttelt und daher für die Endherrschaft Gottes besonders empfänglich waren (vgl. Lk 19,1–10). Seine ganz ungewöhnliche Solidarisierung mit den Untersten und Verachtetsten trug ihm den Vorwurf ein, er sei ein Säu-

[166] *David Flusser*, Der Gekreuzigte und die Juden. Jahresber. d. Theol. Fakultät Luzern: 1975/76, 18–29, zit. 20.

fer, Fresser und Freund der Zöllner und Sünder (Lk 7,34 f. par.). Es wird nirgends gesagt, Jesus habe sich von diesem skandalösen Image zu befreien versucht. Wohl wird berichtet, er habe seine Gegner – offensichtlich waren es Pharisäer – mit gleichen Worten eines gegenteiligen, Gott äußerst mißfälligen Verhaltens beschuldigt. Laut Lk 20,47 par. bezeichnete er sie als Leute, die die Häuser der Witwen «fressen» und dabei lange Gebete sprechen. Ihm lag so viel an den Armen, Bedrückten und Sündern, daß er sein Verhältnis zu ihnen nie verharmloste oder gar preisgab, mochten sich auch deswegen die Mißverständnisse und Feindschaften lebensgefährlich vor ihm auftürmen.

§ 124 Wenn Jesus auch den offenen, nicht durchorganisierten und nicht durchstrukturierten Volksschichten und dem Einzelmenschen in seiner Besonderheit sein erstes Augenmerk zuwandte, war sein Verhältnis zu den genossenschaftlich organisierten Religionsparteien, den esoterischen Zirkeln und den anarchistischen Bewegungen doch keineswegs prinzipiell ablehnend. In allen diesen Gruppierungen fanden sich Freunde Jesu. Jesus bediente sich gerne ihrer Ausdrucksweise. Dies gilt vor allem für die Beziehungen Jesu zu den *Pharisäern*. Ähnlich wie sie führte er «Kontroversen um des Namens des Himmels willen» (mahᵃloqät leᵉšem šamajîm: Av 5,17). Für das Verständnis Jesu und des Neuen Testaments ist sehr entscheidend, die Streitgespräche Jesu mit Pharisäern nicht als prinzipiellen Antipharisäismus zu deuten, sondern als seit alttestamentlicher Zeit gängige und gewohnte innerjüdische Auseinandersetzungen, deren Schärfe angesichts der wichtigen Materie der anbrechenden Herrschaft Gottes nur zu verständlich war. Jesus hatte pharisäische Freunde. Nach lukanischer Überlieferung pflegte er gelegentlich bei Pharisäern zu speisen (Lk 11,37; 14,1–6). Pharisäer warnten ihn vor den Nachstellungen des Herodes Antipas (Lk 19,31–33). Auch der Ratsherr und Jesusfreund Joseph von Arimathäa, der sich laut markinischer Tradition für das Begräbnis Jesu mühte, war wohl ein Pharisäer (vgl. Mk 15,42–47 parr.). Andererseits aber wäre es falsch, die Pharisäer und ihre Gegnerschaft gegen Jesus zu verharmlosen. Auf ihre Selbstkritik und ihren teilweise schlechten Ruf wurde schon hingewiesen, ebenso auf ihre Tendenz, die nahende Herrschaft Gottes nicht in den Mittelpunkt ihrer religiösen Erwägungen

zu stellen (§ 52–55.106). Aus all dem ergab sich Zündstoff zwischen ihnen und Jesus. Schon die frühen, nicht nur die endredaktionellen Teile, bezeugen Gegnerschaften und Affinitäten zwischen Jesus und den Pharisäern.

§ 125 Im Jahre 6 n. Chr. wurden die *Zeloten* als Aufstandsbewegung gegen die römische Herrschaft und ihre jüdischen Helfershelfer gegründet. Jesus kannte also diese religiös-messianischen Terrorgruppen von Jugend auf. Sein Wirken in Galiläa spielte sich mitten in einer gefährlich knisternden Vorkriegsstimmung ab. Mindestens einer seiner engsten Jünger, Simon der Zelot (Lk 6,15; Apg 1,13), kam aus dem Zelotismus. Auch andere Jünger waren mindestens zeitweise militant-zelotisch angehaucht (vgl. Mk 10,35–45 par; 14,47 parr; Mt 26,14–16 parr; Lk 9,51–56 u. ö.). Der zelotische Sprachschatz war Jesus durchaus geläufig (vgl. Mt 10,34–36 par), er knüpfte daran aber entweder realistisch-temperierte oder gegenteilige Erwägungen an. Ein Beispiel einer realistischen Anknüpfung findet sich bei Lukas. In Lk 14,26 f. stehen die teilweise zelotisch verstehbaren Sätze:

«Wenn jemand zu mir kommt und nicht Vater und Mutter und Frau und Kinder und Brüder und Schwestern und dazu auch sein eigenes Leben haßt, so kann er nicht mein Jünger sein. Wer nicht sein Kreuz trägt und mir nicht nachfolgt, kann nicht mein Jünger sein.»

Gleich anschließend (Lk 14,28–32) folgen zwei Erzählbeispiele, in denen betont wird, man müsse genaue Kalkulationen und vernünftige Überlegungen anstellen, wenn man einen Turm bauen oder einen Krieg führen wolle. Diese realpolitische Einstellung Jesu war allem zelotischen Fanatismus und Radikalismus entgegengesetzt. Noch antizelotischer waren Jesu persönliche Hinwendungen zu Unreinen und Kollaborateuren mit den Römern, nämlich den Zöllnern, seine «goldene Regel» (Mt 7,12) und sein Gebot der Feindesliebe (Mt 5,44).

§ 126 Die *Apokalyptiker* bildeten zur Zeit Jesu keine institutionalisierte Gruppe. Ausnahmen waren einzig die in Qumran ansässigen Apokalyptiker, die eine streng ritualistische und hierarchisch gestufte Lebensweise führten. Die übrigen Apokalyptiker trafen sich zwar in Gottesdiensten und Zirkeln. Sie verfügten aber nicht über eine Gruppenstruktur.

Trotzdem war ihr Einfluß ungeheuer. Galiläa und Judäa waren zur Zeit Jesu von apokalyptischen Grundstimmungen bewegt. Alle Gruppen, besonders die Essener und Zeloten, teilweise aber auch die Pharisäer, waren apokalyptisch beeinflußt. Die Predigt Jesu von der Endherrschaft Gottes war teilweise eine apokalyptische Predigt. Später bedienten sich auch die Evangelisten der apokalyptischen Geschichtsschau, um das Christusereignis verdeutlichen zu können. Trotzdem kann man weder Jesus zum *bloßen* apokalyptischen Prediger stempeln noch die Evangelien als apokalyptisches Schrifttum bezeichnen. Weder Jesus noch die Evangelisten ließen sich z. B. in den innerapokalyptischen Streit ein, ob die Herrschaft Gottes herbeigekämpft, herbeigebetet oder nur passiv erwartet werden müsse. Jesus lehnte alle apokalyptisch-eschatologischen «Schwert»-Vorstellungen ab, wonach die endzeitlichen Ereignisse mit Krieg eingeleitet werden sollten (vgl. äthHen 91,12; Mt 26,52; Lk 22,38). Ihm ging es auch nicht um apokalyptische Zeitdeutung (vgl. Mk 13,32 par). Kein Apokalyptiker hätte zu sagen gewagt, was Jesus sagte: «Wenn ich durch den Geist Gottes die Dämonen austreibe, dann ist die Endherrschaft Gottes zu euch gekommen» (Mt 12,28 par). Er verband also die Endherrschaft Gottes unverbrüchlich mit seinem Wirken und seiner Person. In diesem Punkt war er unverwechselbar. Er traf sich aber mit allen Apokalyptikern darin, daß er von der zugreifenden und sich in der Welt durchsetzenden Macht Gottes tief durchdrungen war[167].

§ 127 Man kann diese Vergleichsanalysen noch weiter ausdehnen: Die Stellung Jesu gegenüber den Essenern, den Hellenisten usw. Das bisherige Ergebnis wird dadurch kaum verändert: Jesus kennt alle Parteien, Stände und Zirkel. Seine Ausdrucksweise und sein Verhalten sind im Zusammenhang mit allen damaligen Gruppen zu deuten. Er läßt sich in die Fragestellungen der Gruppen ein. Er verweigert aber jeden blinden Konformismus und läßt sich auch von keiner Gruppe ins Schleppnetz bzw. in Besitz nehmen. Er wollte sich die Redlichkeit und den Ernst seines Auftrages nicht durch Parteilichkeit verwässern lassen. Die einzige «Partei-

[167] Vgl. *Ulrich Luck*, Das Weltverständnis in der jüdischen Apokalyptik, Dargestellt am äthiopischen Henoch und am 4. Esra, ZThK 73 (1976) 283–305.

nahme», die er sehr engagiert praktizierte, war sein Einstehen für Verachtete, Schwache, Arme, Rechtlose und Sünder.

§ 128 Es ging Jesus aber letztlich nicht um ein raffiniertes dialogisches Wechselspiel mit Gruppen und Persönlichkeiten. Auch seine endzeitliche Botschaft war nicht in einem engen Sinn sein einziges Thema. Neben seiner Sorge um die Menschen seiner Umgebung und neben seiner eschatologischen Verkündigung hatte er auch theozentrische Anliegen. Er verkündigte Gott als Herrn und Vater. Das Vaterunser dürfte in seinen Kernsätzen auf Jesus zurückgehen (Lk 11,2b–4). Jesus war nicht bereit, den Herrn und Vatergott menschlich willkürlicher Deutung preiszugeben.

«Auch so liefert Jesus Gott nicht den Menschen aus, daß er ihnen apokalyptische Berechnungen ermöglichte, mit denen sie sein Kommen schon festlegen könnten, oder apokalyptische Gemälde lieferte, mit denen das Kommende mindestens für die sich die künftige Herrlichkeit ausmalende Phantasie schon verfügbar gemacht würde»[168].

In seiner Gott- und Vaterbezogenheit faßte er die alttestamentlich-jüdische Frömmigkeitstradition in einzigartiger Weise zusammen und gab ihr neuen Glanz. Man mißdeutet aber Jesus radikal, wenn man ihn in irgendeinen prinzipiellen Widerspruch zum Gott der Tora stellt[169]. Er selbst erlebte diesen Gott der Tora allerdings in einzigartiger Dichte und Vertrautheit.

§ 129 Auch die Warnungen Jesu an das Volk, an seine Unzufriedenen und an seine Führer sind Ausdruck seiner engen Verbundenheit mit dem Schicksal der damaligen Judenheit. Hätte man die Predigt Jesu gegen die apokalyptischen Zukunftsphantasien, gegen das zelotische und phari-

---

[168] *Eduard Schweizer*, op. cit. (Anm. 56) 303.

[169] Dies tat z. B. in einer derben, indifferenzierten Form *H. A. Zwergel*, Die Bedeutung von Leben und Tod Jesu von Nazaret in tiefenpsychologischer Sicht, in: *R. Pesch/H. A. Zwergel*, Kontinuität Jesu, Freiburg 1974. Nicht weniger als fünfmal (S. 97, 105, 112 f., 115, 121) insistiert er, Jesus habe sich von den religiös pathologischen Zwängen seiner Zeit dadurch gelöst, daß er sich der Autorität des Gottes der Tora (oder der Toraformen) nicht unterworfen habe.

säische «Eifern» gegen Sünde, rituelle Unreinheit, gegen menschliche Intoleranz, Gruppenfeindschaft, Anhäufung von Reichtum und religiösen Chauvinismus in der jüdischen Öffentlichkeit ernster genommen, dann wäre es kaum zu dem verhängnisvollen jüdischen Aufstand gegen Rom (66–73 n. Chr.) und der damit verbundenen Tempelzerstörung, Dezimierung und Deportation gekommen. Es ging Jesus eben nicht nur um ein Schiedsrichteramt angesichts jüdischer Tagesstreitigkeiten, sondern vor allem um die Zukunft seines Volkes[170]. In ähnlichem Sinne wie Jesus warnten auch Rn Jochanan ben Zakkai, R. Zadoq (bGit 562–b) und andere (vgl. Apk 11,3–14) vor Entwicklungen innerhalb des Judentums, die zur nationalen und religiösen Katastrophe führen würden.

§ 130 In diesem Zusammenhang ist auch ein Wort gegen solche Forscher zu sagen, die das Hoheitsbewußtsein des irdischen Jesus auf seiner angeblich bezeugten Übertretung des Sabbatgebotes aufbauen (etwa unter Berufung auf das Ährenpflücken am Sabbat und auf die Heilung des Mannes mit der gelähmten Hand am Sabbat: Mt 12,1–14 parr). Den angeblich souveränen Gesetzesübertreter Jesus gibt es gar nicht! Jemand hat dann noch lange nicht das Gesetz gebrochen, wenn ihm dies eine engmaschige Autorität vorwirft. Jesus hat sicher keine engherzige Gesetzesauffassung praktiziert. Er wehrte sich aber auch gegen alle Übertreibungen. Er wollte das Gesetz in seinem tiefsten Sinn und in seinen ursprünglichen Zusammenhängen verstanden wissen. Jedenfalls müßte man das damalige galiläische Gesetzesverständnis noch viel gründlicher studieren, ehe man Jesus zu einem souveränen Gesetzesübertreter stempeln dürfte. Welcher christliche Exeget kann sich in dieser schwierigen Materie auskennen? Vermehrte Kontakte mit jüdischen Gesetzesspezialisten sind unerläßlich. Paulus attestiert Jesus Gesetzesgehorsam:

---

[170] Auch das außerneutestamentliche Schrifttum des Zeitalters Jesu bezeugt die Sorge verschiedener jüdischer Persönlichkeiten, die auch von Jesus inkriminierten Mißbräuche könnten zur nationalen und religiösen Katastrophe führen. Vgl. viele Stellen bei *Josephus Flavius*, bes. Ant 20,180 f.; Bell 1,12; 5,444; 6,25. Auch talmudische Stellen weisen darauf hin, bes.: bPes 57a; bAr 11b; MekhY zu Ex 19,1; EkhaR zu Klgl 1,1.

«Als die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau, gestellt unter das Gesetz, um die unter dem Gesetze Stehenden zu erlösen, damit wir seine Sohnschaft erhalten» (Gal 4,4 f.).

Wenn wir die Solidarität Jesu mit seinem Volk, dem Glauben und der Lebensweise seines Volkes und auch seine Besorgtheit um die Zukunft dieses Volkes ernst nehmen, dann ist die Annahme nicht grundlos, er habe die jüdischen Gesetze in ihrem genuinen Sinn gehalten, um dem Volk eine Wegweisung zu geben. Gesetzeserfüllung in Jesu Sinne schloß keine Verachtung der Gesetzesvernachlässiger oder -übertreter ein. Er wollte, daß das Gesetz gehalten würde, ohne daß ein Mensch preisgegeben würde. Damit war er auch gegen jede Form des Kampfes der «Söhne des Lichtes» gegen die «Söhne der Finsternis» (vgl. Qumran, Zelotismus). Hätte man sein Beispiel der Gesetzeserfüllung beachtet, wäre es wiederum nicht zum Krieg von Juden gegen Juden und von Juden gegen Römer und von Römern gegen Juden (66–73 n. Chr.) gekommen!

2. Verurteilung

§ 131 Wohl im Jahre 30 n. Chr. wurde Jesus anläßlich des jüdischen Osterfestes auf Weisung des obersten Repräsentanten der römischen Invasionsmacht, Pontius Pilatus, zum Kreuzestod verurteilt. Das Urteil wurde ohne Verzug auf der die Jerusalemer Stadtmauer überragenden Schädelstätte vollstreckt. Allmählich zeichnet sich ein Konsens unter den historisch-kritisch eingestellten Forschern bezüglich der Verantwortlichen am Tode Jesu und bezüglich ihrer Motive ab[171]. Der Hauptverantwortliche für die Kreuzigung Jesu war der römische Statthalter Pontius Pilatus. Seine Motive waren machtpolitischer, nicht religiöser Art. Schuld oder Unschuld Jesu, wahre oder falsche Anklage, gaben dabei nicht den Ausschlag. Man kann die Persönlichkeit und die

[171] Die Literatur über Prozeß, Verurteilung und Hinrichtung Jesu ist in ihrer Fülle kaum noch zu übersehen. Vgl. u. a. *Paul Winter*, On the Trial of Jesus, Berlin 1961; *Günther Baumbach*, Die Stellung Jesu im Judentum seiner Zeit, FZPhTh 20 (1973) 285–305; ebenso das unter § 123 Gesagte.

politische Rolle des Pilatus aber nur einigermaßen erkennen, wenn man weiß, daß in den Passionsberichten nicht der ungeschminkte historische Pilatus aufscheint, sondern der «verkündigte» Pilatus. Um die jungen Christengemeinden im römischen Weltreich nicht unnötig zu gefährden, bzw. um den Gegensatz zwischen Römertum und Christentum nicht durch die Schilderung einer grausamen Pilatusfigur unnötig zu verschärfen, zeichneten die Evangelisten einen etwas gemilderten Pilatus. Die historische Wahrheit über diesen Mann, der wegen seiner Grausamkeit, Habgier und Judenfeindschaft berüchtigt war, blieb ohnehin im römischen Reich bekannt (LegGai 37–39; Bell 2,169–174; Ant 18,55–59; Lk 13,1).

§ 132 Jüdischerseits waren am Tod Jesu der Hohepriester Kaiphas, die ihn umgebenden Oberpriester und wohl auch einzelne Vertreter des Hohen Rats, dessen Mehrheit aus Sadduzäern und dessen Minderheit aus Pharisäern bestand, mitverantwortlich. Es handelte sich also um eine «Crème» der jerusalemischen Oberbehörde. In ihr dominierten die oberen Priester und die liberal-konservative Sadduzäerpartei. Laut Ant 20,251 wurde «der jüdische Staat» seit 6 n. Chr. «aristokratisch verwaltet, die Aufsicht über das Volk aber wurde den Hohenpriestern anvertraut». Damit wurde der Hohe Rat zur wichtigsten Regierungsbehörde. Der Hohepriester als der Leiter dieser Institution wurde zum politisch-geistlichen Oberhaupt der Juden unter der römischen Knute. Die tempelkritischen Worte und Aktionen Jesu (Mk 11,15–19 parr), und überhaupt der Einfluß Jesu im Volke wurden von ihm als Gefahr für die mühsam aufrecht zu erhaltende tempelstaatliche Ordnung betrachtet. Das Maß des bösen Willens läßt sich jedoch auch beim Hohenpriester und seinen Trabanten nicht feststellen. Es scheint aber sicher zu stehen, daß auch sie gegen Jesus vorwiegend aus (religions-)politischen Erwägungen heraus agierten, nicht aus religiösen Gründen.

§ 133 Die Aktionen des Hohenpriesters und seiner Gefolgsleute gegen Jesus werden an einer Stelle im Johannesevangelium theologisch-wohlwollend gedeutet.

In Joh 11,45–52 wird von einer Sitzung des Hohen Rates in Sachen Jesus berichtet. Man habe sich dabei über die Wunder Jesu und seinen ständig wachsenden Einfluß geärgert und habe darin eine Gefahr für Volk und Land gesehen.

Die Jesus-Bewegung könnte – so mutmaßte man – den Römern als Alibi zur Vernichtung des Volkes und des Tempels dienen. Es heißt dann im Text: «Kaiphas, einer von ihnen, der in jenem Jahr Hoherpriester war, aber sagte: ‹Wo denkt ihr hin? Seht ihr nicht, daß es besser für uns ist, wenn nur einer stirbt, als wenn das ganze Volk vernichtet wird?› Das sagte er nicht aus eigenem Wissen. Weil er in jenem Jahr Hoherpriester war, konnte er voraussagen, daß Jesus für das jüdische Volk sterben werde – aber nicht nur für dieses Volk, sondern auch, um die verstreuten Kinder Gottes zusammenzuführen.»

Nach der außer-neutestamentlichen jüdischen Tradition dagegen wäre diese johanneische Interpretation der antijesuanischen Aktionen des Kaiphas und seiner Gefolgsleute kaum möglich. Die jüdische Tradition urteilt sehr hart über Leute, die jemanden einem Feind preisgeben, um andere eventuell retten zu können. Im jerusalemischen Talmud (yTer 8,10) findet sich eine Reminiszenz an eine vorchristliche jüdische Gesetzessammlung. Es muß sich um eine Mischna der «frühen Frommen» (Asidaer; vgl. § 26) aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. gehandelt haben. In dieser alten Mischna seien – so heißt es in diesem Talmudabschnitt – folgende Sätze gestanden:

«Gesetzt den Fall: Eine Anzahl von Israeliten befindet sich unterwegs auf großer Reise. Es begegnen ihnen Heiden und sagen zu ihnen: ‹Liefert uns einen von euch aus, wir wollen ihn umbringen! Tut ihr dies nicht, dann bringen wir euch alle um!› In diesem Fall dürfen sie nicht einen einzigen Israeliten ausliefern, selbst wenn sie alle deswegen umgebracht würden.»

Man habe – so führt der Talmud bedauernd weiter aus – im 3. Jahrhundert n. Chr. (!) einiges von der Unerbittlichkeit dieser Vorschrift abstreichen müssen. Folgende Überlegung habe sich z. B. durchgesetzt: Wenn die (heidnische) Regierung verlange, die Juden sollten einen wegen eines Verbrechens bereits verurteilten Juden zur Bestrafung ausliefern, dann sei dies statthaft. Bedenken für diese Praxis hätten jedoch nicht ganz ausgeräumt werden können. Die rabbinischen Weisen seien sich bewußt, daß sie sich dadurch dem Vorwurf aussetzen, «Auslieferer» zu sein. – Ganz nebenbei deutet diese Talmudpassage auch an, in welchem heidnisch-

terroristischen Klima die Juden des Zeitalters Jesu leben mußten. Erpresserische «Kidnappings» waren sozusagen an der Tagesordnung. Die jüdische Gemeinschaft suchte sich mit aller Energie dagegen zu wehren. Niemand sollte ausgeliefert werden, selbst wenn andere deshalb umgebracht würden. Das Taktieren des Kaiphas und seiner Gefolgschaft, aber auch der «bezahlte» Schreipöbel vor Pilatus (vgl. Mt 27,15–26), werden vom jüdischen Gesetz her also in keiner Weise gedeckt. Dies ist für jede katechetische Unterweisung über die Passion Christi von großer Bedeutung. Mit diesem Hinweis könnte man «Kanäle» verstopfen, die sonst von der Darstellung der Passion Christi zum Antijudaismus führen!

§ 134 Leider ist die Frage nach den Schuldigen am Tode Christi von einem unheilvollen Nebengeleise her sehr wichtig geworden. Man hat nämlich den Schleier des Geheimnisses, der über das Leiden Jesu ausgebreitet ist, zum Ansatzpunkt genommen, um im Trüben zu fischen. Die Juden – so pauschal posaunte man es fromm in die Welt hinaus – haben Jesus an das Kreuz gebracht! Sie sind Gottesmörder! Die kirchliche Judenfeindschaft nahm aus der Leidensgeschichte sein Wortarsenal. Dabei könnte es leicht ganz anders sein. In der Person Jesu wurden die Menschenrechte geknebelt, der mit Menschenleben spielende heidnische Machtimperialismus tobte sich an Jesus aus, um ihre Macht bangende religiös gefärbte Obrigkeiten trampelten auf dem hilflosen Menschen Jesus herum. Wer sich heute als Opfer von Systemen und Machtblöcken betrachten muß, wer Angst hat vor Terror, vor dunklen Mordmächten oder wer sich verleumdet sieht, der kann bedenken, daß auch Jesus im Rahmen einer undurchsichtigen Terrorsituation, als Opfer von undurchschaubaren Verleumdungen und politischen Spielen gelitten hat und gestorben ist. Juden und Christen – selbstverständlich auch andere Menschen – können heute unterschiedslos in ähnliche Situationen geraten, an denen Jesus zerbrechen mußte. Die Passion Jesu sollte Juden und Christen also nicht trennen, sondern einigen[172].

[172] Ähnliche Gedankengänge werden vorgebracht von *Ellis Rivkin*, The Parting of the Ways, in: *Lily Edelmann (Hrsg.)*, Face to Face, A Primer Dialogue, Washington 1967.

DER CHRISTUS DES GLAUBENS

1. Der irdische Jesus kann als dem Judentum und dem Christentum zugehörig betrachtet werden

§ 135 Wie kann man die Gräben überbrücken zwischen dem irdischen Jesus und dem verkündigten Christus, zwischen dem Juden Jesus und dem von der christlichen Gemeinde geglaubten und verkündeten Erlöser der Welt, zwischen der postulierten Einordnung Jesu in die frühjüdische Geschichte und Geistigkeit und der ebenso vehement postulierten Bezeichnung Christi als Urheber des Christentums? Die Frage stellt sich den Forschern deshalb so akut, weil man die Kirchengründung als solche kaum dem irdischen Jesus zuschreiben kann. Die Kirche ist im theologischen Sinn das Werk des Geistes des auferstandenen Christus. Auf diese Fragen wurden schon viele Antworten gegeben. Weder die Bibliker noch die Dogmatiker konnten ihnen je ausweichen. Hier sollen als Ergänzung zu allem, was man dogmatisch und fundamentaltheologisch zu diesen Fragen sagen kann, nur zwei Argumente beigezogen werden, die durch und durch jüdisch sind.

§ 136 Zunächst ist festzustellen, daß es alttestamentlich-jüdisch keine Rechte auf eine Person gibt. So wie man Gott nicht in ein System zwingen kann, so kann man auch eine Person nicht für die eigene Organisation voll beanspruchen. Die Tochter des Pharao (also eine eindeutige Nichtjüdin), die an der Rettung des Mose mitbeteiligt war, wird im rabbinischen Judentum wegen ihrer Mitrettungstat als Jüdin bezeichnet (bMeg 13a). Abraham, der herkunftsmäßig kein Jude war, wird in der jüdischen Tradition als Urtyp des Judentums und der nichtjüdischen Völker bezeichnet[173]. Der Gründer des achämenidischen Weltreiches, der persische

[173] Vgl. *Rolf-Peter Schmitz*, Abraham im Judentum TRE Bd. 1 (1977) 382–385.

Großkönig Kyros (559–529 v. Chr.), ermöglichte den deportierten Judäern die Rückkehr von Babylon nach Judäa. Er wurde deshalb von Deuterojesaja als «Hirt Gottes» (Jes 44,28), als Gesalbter (Jes 45,1) und als Gerechter (Jes 41,2) tituliert. Die Zugehörigkeit zum Volke Gottes wurde besonders bei großen Persönlichkeiten nicht nach historisch-kritischen oder familiengeschichtlichen Kriterien beurteilt, sondern nach ihrem Beitrag zum Segen des Volkes Gottes. Wenn man diese Maßstäbe auch an Jesus anlegt, dann wird schon der irdische Jude Jesus vor seinem Leiden und Sterben zum Urgrund, zur Archä des Christentums. Als lebendiger historischer Mensch ist er ja das Vorbild jedes Christen. Jede Trennung Jesu vom Christentum wäre demnach ein offenbarungsgeschichtlicher Unsinn.

§ 137 Zu ähnlicher Konsequenz gelangt man, wenn man die biblisch-jüdischen Vorstellungen von der Nachahmung Gottes ins Spiel bringt. Die ersten Jesusjünger waren im Geiste überzeugt, im leidenden, sterbenden und auferstandenen Christus habe sich der Gott Israels selbst in unerhörter Weise und für alle Menschen letztentscheidend geoffenbart. In Christus sei die endzeitliche Gottesoffenbarung zu Gericht und Heil geschehen. Diesen Christus wollten sie im persönlichen und kommunalen Leben nachahmen und den Menschen verkündigen.

Dieser Nachvollzugsgedanke war keine neue Erfindung. Schon im Alten Testament wurde der israelitische Mensch als ein Wesen begriffen, das Gott nachahmt, sich an die Wirkweise Gottes in der Welt anschmiegt (vgl. z. B. Ex 34,6; Lev 19,2 f.; Dtn 4,31; Jer 9,22 f.; Ps 78,38; 86,15; 103,8; 139,21 f.). Im Zeitalter Jesu verlieh jede jüdische Gruppe dem Gedanken der Nachahmung Gottes ihr je eigenes Gepräge und Kolorit (vgl. 1QS 1,9b–11a; 10,17b–19; Tob 12, 7b–9; TestAbr 12,1–12; TestBenj 3,3–5; 4,2 f.). Jesus selbst forderte zur Nachahmung Gottes auf (vgl. Mt 5,44. 48). Im paulinischen Schriftcorpus wird die Nachahmung Gottes und Christi auf eine und dieselbe Ebene gestellt. Außerdem wird auch die von den Jüngern Christi praktizierte Nachahmung Gottes bzw. Christi, als beispielhaft dargestellt (vgl. Eph 5,1 f. u. ö.)[174]. Wenn die Nachahmung Christi sich auch am Auferstandenen entzündete, so blieb sie doch immer eine Nachahmung des Menschen Jesus. Weil es

hier auch um ethische Dimensionen ging, war im Nachahmungsgedanken immer schon die Brücke zwischen dem irdischen Jesus und dem auferstandenen Christus errichtet. Es wäre überdies unsinnig und gegen jedes Menschenrecht, irgend jemandem zu verbieten, im Geist Jesu zu leben. Auch hier zeigt sich, daß man bezüglich der Person Jesu und ihrer Wirkkraft jüdisches und christliches nicht säuberlich auseinanderhalten kann. Das Judesein Jesu ist also nicht von solcher Qualität, daß dies etwa – als Zusatz zum Menschwerdungsdogma – dogmatisiert werden könnte[175]. Das Neue Testament bietet dafür keine Handhabe. Es genügt, wenn die Christen einzusehen beginnen, daß man Jesus und das Christentum besser erkennen und verstehen kann, wenn man Jesu Judesein nachsteigt, und daß man sich dann vielleicht weniger über die Juden, unsere und Jesu Brüder, in voreingenommener Weise erhebt. «Eine Rückkehr zur Lehre der historischen Grundtatsachen des Glaubens ist viel dringlicher als kunstvolle Predigten. Die Gefahr nichtbiblischer Theologie ist, daß sie zu einem abstrakten Christus führt, der nichts mit dem historischen Christus zu tun hat»[176].

2. Aufweichung des Monotheismus?

§ 138 Nicht so sehr der historische, vorösterliche, irdische, jüdische Jesus ist zum Streitobjekt zwischen Juden und Christen geworden, sondern hauptsächlich der nachösterliche, erhöhte, verkündigte *Christus des Glaubens*. Nicht Erzählungen über den vorösterlichen Jesus sind den Juden ein Ärgernis, sondern *der christliche Glaube an Jesus Christus*[177].

---

[174] Vgl. *Ludwig Berg*, Das theologische Menschenbild, Entwurf – Ethos, Köln 1969, 111 u. ö.; *Michael Brocke*, Nachahmung Gottes im Judentum, in: *A. Falaturi/J. J. Petuchowski/W. Strolz*, Drei Wege zu dem einen Gott, Glaubenserfahrung in den monotheistischen Religionen, Freiburg 1976, 75–102.

[175] *Bernhard Dupuy*, Welche Bedeutung hat es für einen Christen, daß Jesus Jude war, ConcD 10 (1974) 600–604 kommt einer solchen Vorstellung (zu) nahe.

[176] *David Flusser*, in: *Franz von Hammerstein*, Von Vorurteilen zum Verständnis, Dokumente zum jüdisch-christlichen Dialog, Frankfurt 1976, 83.

[177] Vgl. *Schalom Ben Chorin*, op. cit. (Anm. 159) 12.

Da jedoch zwischen dem irdischen Jesus und dem verkündigten Christus keine personale, sondern nur eine abstrakte methodische Scheidung besteht, ist vom christlichen Standpunkt aus die Einreihung Jesu in die jüdische oder in die christliche Religions- und Volksgeschichte nur relativ, nicht absolut möglich.

§ 139 Vor allen andern Detailfragen über das Verhältnis des Christus des Glaubens zur jüdischen Tradition erhebt sich unabweisbar die Frage, ob ein *christologisches Gottesverständnis* nicht schon prinzipiell und absolut mit dem *jüdischen Gottesbegriff* unvereinbar sei. Wenn dem so ist, dann können christliche Aussagen über die Gottheit Christi jüdischerseits nicht einmal als Möglichkeiten in Erwägung gezogen werden, sondern müssen als Blasphemien zurückgewiesen werden. Etwa das Nicaeno-Constantinopolitanische Symbolum — «Und wir glauben an den einen Herren Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit. Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater, durch ihn ist alles geschaffen» (D, Nr. 186) — wäre auch abgesehen von der historischen Gestalt Jesu Christi eine heidnisch-antijüdische Aussage, *die* zentrale Attacke gegen das jüdische Glaubensbewußtsein.

§ 140 Es besteht kaum ein Zweifel daran, daß in rabbinischer Zeit und später, bis heute, das Bekenntnis zum einen und alleinzigen Gott Israels und zu seiner andauernden partnerschaftlichen Bindung an das Volk Gottes der Juden das zentrale Anliegen des Judentums war und ist. Ein Leugner der Einzigkeit Gottes und seiner einzigartigen Zuwendung an das Volk Gottes wurde deshalb *kôfer ba 'iqqar*, Verleugner in der Hauptsache genannt[178].

§ 141 Es ist nicht ganz deutlich, wann der christliche *Dreifaltigkeitsglaube* im jüdischen Lager in den akuten Verdacht geriet, gegen die *Einzigartigkeit Gottes* zu verstoßen. Im rabbinischen Schrifttum finden sich verschiedene Ausdrücke, die sicher *nicht in erster Linie* gegen das Trinitätsdogma gerichtet waren, die aber jüdischer- und christlicherseits mindestens nebenbei antitrinitarisch bzw. antichristolo-

[178] Entsprechende Belege finden sich bei *Urbach*, Sages 21 f.; *Jacobs*, Principles 54 f.; vgl. auch *Maier*, Religion 160 f.

gisch verstanden werden. Die rabbinischen Gelehrten gingen z. B. vom 2. Jahrhundert n. Chr. an energisch gegen jüdische Verfechter von metaphysischen Dualismen (Gnostiker, heterodoxe Esoteriker, extrem-pessimistische Apokalyptiker) vor. Es ging ihnen darum, keine Spaltung in Gott und in seine Vorsehung hineintragen zu lassen. Eine Stelle gegen die dualistische jüdische Heterodoxie aus dem späten 2. Jahrhundert n. Chr. lautet:

«‹Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus dem Lande Ägypten herausgeführt hat› (Ex 20,2). Wozu ist dies gesagt? Weil er sich am Schilfmeer wie ein kriegsführender Held offenbarte (vgl. Ex 15,3). Auf dem Berge Sinai aber offenbarte er sich wie ein Greis (vgl. Ex 24,10). Und als sie befreit waren, da heißt es: ‹Und klar wie der Himmel selbst› (Ex 24,10). Ferner heißt es: ‹Und ich schaute: da wurden Throne aufgeschlagen und ein Hochbetagter setzte sich nieder› (Dan 7,9) ... Damit er den Völkern der Welt nicht eine Ausflucht eröffne zu sagen: Es gibt zwei Mächte (šte rᵉšûjjôt). Vielmehr: ‹*Ich* bin der Herr, dein Gott›! Das heißt: *Ich* war in Ägypten, am Schilfmeer und auf dem Sinai. *Ich* war in der Vergangenheit. *Ich* werde in der Zukunft sein. *Ich* bin in dieser Welt. *Ich* werde in der kommenden Welt sein» (MekhY zu Ex 20,2, Horov. 219 f.; vgl. auch bBer 33b; bHag 15a; BerR 1,7, zu Gen 1,1).

Aus BerR 26,5 zu Gen 6,2 wird deutlich, daß die Rabbinen des 2./3. Jh. n. Chr. die Ausdrücke Sohn Gottes/Söhne Gottes/Söhne der Götter verpönten, wenn sie dazu verwendet wurden, um die Einheit Gottes in Frage zu stellen. Es heißt in diesem Midrasch, Rabbi Schimon ben Jochai (um 150 n. Chr.) habe jeden verflucht, der den in Gen 6,2 sich findenden Ausdruck ben ʾᵃlôhîm wörtlich als «Gottessöhne» verstehe. Der Ausdruck bedeute vielmehr «Richtersöhne». Der Midrasch fährt dann fort: «Bei Rabbi Schimon ben Jochai wurde auch gelehrt: Jeder Riß (pᵉrasah), der nicht von den Großen kommt, ist kein Riß.» Mit «den Großen» ist hier Gott samt den Himmelsmächten gemeint. Schimon ben Jochai sah im «Riß», d. h. in Auffassungen, die einen Zwiespalt, eine Teilung in Gott und in seine Herrschaft hinein projizierten, *die* Urhäresie. Wenn die Gefahr dieser theologischen Abirrung nicht vorlag, hatten die Rabbinen keine Bedenken, dem Gottesvolk als Gesamtheit oder einzelnen

charismatischen Personen die Würde «Sohn Gottes» oder «Söhne Gottes» zuzuerkennen (vgl. mAv 3,14; mTaan 3,8; SifDev 308 zu Dtn 32,5; bTaan 24b–25a; hebrHen 1,8; LibAnt III, 1 u. ö.). In den rabbinischen Sohn-Gottes-Auffassungen stecken viele Hinweise, welchen sprachlichen und inhaltlichen Ausgangspunkt die Bezeichnung Christi als des Sohnes Gottes in Palästina hatte sowie in welchen Färbungen die ersten (Juden-)Christen diese Botschaft aufnahmen und verkündeten.

Gelegentlich wird im rabbinischen Schrifttum auch gegen Leute polemisiert, die von «mehreren Mächten» (im Himmel) reden (z. B. mSan 4,5). Alle diese Texte können nur Gegner im Visier haben – im Sinne der Rabbinen: jüdische Apostaten –, die behaupten, Gott sei nicht der Einzige im Himmel. Er müsse seine Herrschaft über die Welt und das Volk Gottes mit einem oder mehreren göttlichen oder fast göttlichen Konkurrenten teilen. Die Rabbinen wandten die Taktik an, religiöse Abweichler nicht namentlich zu nennen und ihre Lehren und Anliegen nicht deutlich darzustellen. Um die ohnehin verunsicherte Judenheit nicht mit zusätzlichen Problemen und Gefahren zu konfrontieren, kategorisierten sie ihre Gegner unter einem Stichwort, das im engeren und weiteren Sinn auf verschiedene Heterodoxien anwendbar war. Dabei schwang auch die rabbinische Überzeugung mit, alle Ketzer (mînîm) seien trotz ihres verschiedenen Gebarens im Grunde eine ziemlich einheitlich motivierte Clique. Falls die Christen von den Rabbinen wegen ihres theologischen Christusbekenntnisses auch – neben den Gnostikern und anderen – als Verfechter zweier oder mehrerer Mächte im Himmel bzw. als Ditheisten oder Tritheisten bezeichnet wurden (was sich nicht streng beweisen läßt), dann nur mit einer Einschränkung: Für die Rabbinen waren fast nur die Judenchristen, kaum die Heidenchristen Gegenstand der Polemik. Der talmudische Beleg hierfür lautet:

«R. Nachman sagte im Namen des Rabba b. Abbahu: ‹Bei den Weltvölkern gibt es keine Ketzer (mînîm)!› Wir sehen aber, daß es solche wohl gibt! Lies vielmehr: Die meisten weltlichen Völker sind keine Ketzer! Dies ist auch die Ansicht des R. Chijja b. Abba, der im Namen des R. Jochanan sagte: Die Nichtjuden, die außerhalb des Landes Israel wohnen, sind keine Götzendiener. Vielmehr halten sie

sich nur an den Brauch ihrer Vorfahren (minhag 'abôtehem)» (bHul 13b: 3./4. Jahrhundert n. Chr.).

§ 142 Im Mittelalter und später, als die jüdischen Gelehrten (Decisoren, Religionsphilosophen) stärker mit dem christlichen Trinitätsdogma konfrontiert wurden, warfen viele von ihnen dem Christentum eine Aufweichung des Begriffs des einen und einzigen Gottes Israel vor. Diese Aufweichung sei durch Vermischung von jüdischen und nichtjüdischen Glaubenselementen zustande gekommen. Sie ordneten das Christentum deswegen unter dem religionsgesetzlichen Begriff *schittuf* ein[179].

Herman Cohen übersetzte «schittuf» mit «Assoziation oder Vergesellschaftung»[180]. Gemeint ist im jüdischen Sinn eine Deformation bzw. Schwächung des reinen Monotheismus durch das Geheimnis der Dreifaltigkeit und der Verbindung Gottes mit dem Menschen Jesus Christus. Es bleibt aber zu beachten, daß hinter «schittuf» nicht der Vorwurf des Götzendienstes oder der Vielgötterei steht. Die jüdischen Decisoren waren vielmehr der Ansicht, die Nichtjuden stünden nicht unter Strafe, wenn sie den Gottesnamen mit menschlichen Zusätzen und gewissen vernebelnden Undeutlichkeiten in Verbindung bringen, da sie ja nicht die Offenbarung auf dem Berge Sinai empfangen hätten, die derlei verbiete. Es sei begreiflich, daß bei ihnen ein verdunkelter Monotheismus herrsche. Das Volk Gottes der Juden dagegen bekenne sich aus Treue zur Sinai-Offenbarung zur absoluten Einheit und Einzigkeit Gottes[181].

§ 143 Auch in neuer und neuester Zeit taucht jüdischerseits die Vorstellung auf, das Christentum sei ein verminderter und verschwommener Monotheismus. Demgegenüber sei das Judentum in seinen theologischen Voraussetzungen a- und

---

[179] Belege und Erklärungen bei *Jacobs*, Principles, 85—89, 318 f.; ebenso bei *Hans Joachim Schoeps*, Jüdisch-christliches Religionsgespräch in 19 Jahrhunderten, Frankfurt 1949, 24. Der Begriff «schittuf» entstand im Gefolge mißverständlicher Deutungen von bSan 63b durch die frühmittelalterlichen Tosaphisten.

[180] *Hermann Cohen*, o. cit. (Anm. 17) 280.

[181] *Katz*, Exclusiveness, 162—164; *Jacobs*, Principles, 318 f.; vgl. auch *Schalom Ben-Chorin*, Jüdischer Glaube, Strukturen einer Theologie anhand des Maimonidischen Credo, Tübingen 1975, 120—125; *Franz Rosenzweig*, Der Stern der Erlösung, 3. Teil, Frankfurt 2/1930, 114 f.

anti-christologisch. Besonders das liberale Judentum des 19./20. Jahrhunderts argumentierte in dieser Richtung[182]. Vereinzelt taucht bis heute ein noch härterer Begriff auf. Das Christentum sei eine neu aufgelegte Version des *Baalismus*, gegen den sich schon die alttestamentlichen Propheten, die Asidäer und Makkabäer wehren mußten (vgl. §§ 23–26). Demnach wäre das Christentum wegen seines Trinitätsdogmas und seiner Christologie mit einem judentumsfeindlichen Synkretismus, ja mit Theokrasie (Göttervermischung) belastet[183].

§ 144 Um in der Frage nach dem Gottesbegriff vom toten Punkt wegzukommen, ist darauf hinzuweisen, daß weder die alt- und neutestamentliche Bibel noch das talmudische noch das jüdisch-esoterische Schrifttum einen so «strengen Transzendenzmonotheismus» vertreten, wie man heute oft vorgibt[184]. Der Gott Israels war immer ein Bundesgott, d. h. ein Gott, der nicht nur regierte, sondern sich auch in die Situationen seines Volkes hineinbegab und sich von ihnen affizieren ließ. Er zog beim Wüstenzug in Richtung auf das gelobte Land dem Volke voran. Er ging auch mit ihm in die Verbannung und ins Elend. Man hat für diese Verbundenheit Gottes mit seinem Volk und allen Geschöpfen den Ausdruck «Panentheismus» vorgeschlagen. Gott habe ein «aktuelles Pathos». Die biblischen Propheten seien gewürdigt worden, sich in Sympathie «der Intimität Gottes» zu nähern. Dadurch seien sie auch befähigt worden, in «vitaler Emotion» das Wort Gottes im Volke fruchtbar zu machen. Diese Sicht des engagierten, ins Schicksal seines Volkes hineingebundenen Gottes sei seit biblischer Zeit eine «originale hebräische Haltung», die in betontem Gegensatz zu allen deistischen, dualistischen und pantheistischen Weltanschauungen stehe[185].

§ 145 Die schönsten Zeugnisse über den das Schicksal seines Volkes miterlebenden Gott finden sich in der talmudischen

---

[182] Belege bei *Gösta Lindeskog*, op. cit. (Anm. 3) 17.79–84 u. ö.

[183] In diesem Sinne äußerte sich Johannes Hoekendijk im Jahre 1973, in: *Fleischer*, Auschwitz 133.

[184] Vgl. *H. J. Schoeps*, op. cit. (Anm. 179) 33.

[185] So *André Neher*, L'essence du prophétisme, Paris 1972. Die zitierten Ausdrücke finden sich auf den Seite 95, 99, 106, 111, 124, 221 u. ö. Neher ist stark von Abraham J. Heschel (1907–1972) beeinflußt. Vgl. auch *Jacobs*, Principles 78–80.

Literatur. Wie wichtig dem rabbinischen Judentum der Glaube an diesen Gott war, zeigt sich u. a. daran, daß er im Zusammenhang mit der Offenbarung des Namens Gottes an Mose ausgedrückt wurde:

«‹Ich werde dasein als der ich dasein werde› (Ex 3,14). Der Heilige, er sei gepriesen, sprach zu Mose: Geh und sage den Israeliten: Ich war mit euch in dieser (= ägyptischen) Knechtschaft. Ich werde auch mit euch in den Knechtschaften der Weltvölker sein» (bBer 9b).

§ 146 Wenn im rabbinischen Judentum von der speziellen und engagierten Daseins- und Wirkweise Gottes mitten unter seinem Volk die Rede ist, dann wird eine Zwei-Setzung des einen Gottes vorausgesetzt: Gott in seiner unermeßlichen, unbeschreiblichen, unerreichbaren und unmanipulierbaren Größe und Gott in seiner Niedrigkeit und Volksverbundenheit! Dies kommt besonders in der *Schechina-Theologie* zum Durchschimmern. Schechina bedeutet Einwohnung, spezielle Daseins- und Wirkweise Gottes. Der Ausdruck war ursprünglich in tempeltheologischen Zusammenhängen gebräuchlich, wurde in frühjüdischer und frührabbinischer Zeit aber auf alle Bereiche der göttlichen Anwesenheit auf Erden ausgedehnt[186]. In Tan Naśo 12, zu Num 7,1 heißt es:

«‹Und siehe, an dem Tage, da Mose die Errichtung der Wohnung (= Stiftshütte) vollendet hatte› (Num 7,1). Die Stelle kann auch (aufgrund des Konsonantenbestandes) so gelesen werden: ‹Wehe an dem Tage, da Mose die Errichtung der Wohnung vollendet hatte›. Damals entstand ein ‹Wehe› unter den Dienstengeln. Sie sprachen: Nun entfernt er seine Schechina von uns weg und läßt seine Herrlichkeit unten bei seinen Söhnen ruhen. Da sprach der Heilige, er sei gepriesen, zu ihnen. Richtet eure Gedanken nicht darauf. Meine Schechina ist immer mit euch in der Höhe ... Mit leerem Trost tröstete er sie — wenn man so sagen darf. Es ist ja zu unterstreichen: Die Hauptsache seiner Schechina ist unten auf der Erde ('jqqar šekînatô l^{e}mattah).»

Wenn man noch die in diesen Text eingestreuten, hier ausgelassenen biblischen Begründungen beachtet, sieht man, daß Schechina u. a. für die biblischen Ausdrücke Wohnung

[186] Vgl. dazu *Goldberg*, Schekhinah, *Schäfer*, Heiliger Geist; *Schäfer*, Rivalität.

(miškan), Herrlichkeit (kabôd) und Pracht (hôd) steht. Theologisch bedeutsamer ist, daß Gott selber seine Schechina bewegt, entfernt und ruhen läßt (hif v. sûr, zûz, šarah). Wir haben dies eben Zwei-Setzung genannt. Der Unendliche bewirkt seine eigene Erniedrigung. Der Höhepunkt der Aussage dieses Abschnitts besteht aber darin, daß die Hauptsache, der Kern, die Wurzel der Schechina nicht im Himmel, nicht bei den Engeln ist, sondern bei den Menschen auf der Erde. Peter Schäfer bemerkt richtig, daß es in den vielen rabbinischen Texten, in denen von Gott, den Engeln und den Menschen die Rede ist, überwiegend um die Hinwendung Gottes zu den Menschen und die damit gegebene Bevorzugung der Menschen geht:

«Der einzig adäquate Kontext für die rabbinische Engelvorstellung ist das Bewußtsein von der Erwählung Israels und der Hinwendung Gottes zu seinem Volk. Das den Aussagen über die Engel zugrundeliegende Weltbild ist deutlich anthropozentrisch... Der Mensch richtet sich nicht mehr nach der von den Engeln garantierten Harmonie des Kosmos aus, sondern die himmlische Ordnung ist von der irdischen Ordnung abhängig»[187].

§ 147 In der mystisch-esoterischen jüdischen Tradition, besonders in der Kabbala, spielt die Vorstellung der Selbstbeschränkung Gottes (zimzûm) eine zentrale Rolle. Im Zusammenhang damit sprechen die Kabbalisten von göttlichen Potenzen (Manifestationen, Kräften, Eigenschaften, Sphären, Sefirot), die sich von der «Unermeßlichkeit Gottes» (en soph) her etappenweise in die Schöpfung hinein ergießen. Die Entstehung der Welt sei durch eine stufenweise Selbstbeschränkung Gottes entstanden. Sie werde dadurch zur Vollendung (tiqqun) gebracht, daß die in der Schöpfung befindlichen Potenzen Gottes unter Beteiligung des Volkes Gottes sich wieder in ihrer Urheimat, dem en soph, zusammenfinden[188].

---

[187] *Schäfer*, Rivalität 233.

[188] So besonders nach der lurianischen Kabbala, die im Gegensatz zur älteren Kabbala (bis Moses Cordovero, 1522–1570) die Emanationen der göttlichen Potenzen mit einem geschichtlichen und endgeschichtlichen Prozeß in Zusammenhang brachte (Isaak Luria: 1534–1572). Selbstverständlich kann hier nicht auf die jüdische Mystik mit ihren zahlreichen Ausfaltungen eingegangen wer-

Auch die jüdische Esoterik ringt also stark um den unendlichen Gott und um den im Irdischen wirkenden Gott. Sie kennt also auch die Zwei-Setzung Gottes, ohne auch nur einen Augenblick die Einzigkeit Gottes aufzugeben. Man könnte teilweise sogar von einer Drei-, Vier-, Fünf-Setzung etc. Gottes sprechen, insofern sich die Verwirklichung Gottes in der Welt in mehreren Schüben vollzieht.

Die Kabbalisten mußten sich immer wieder zur Wehr setzen gegen ihre Gegner, die ihnen zu Unrecht christlich-trinitarische oder gar polytheistische Tendenzen vorwarfen[189].

§ 148 Die jüdische Vorstellung von dem sich selbst gnädig beschränkenden Gott verdichtete sich in bestimmten jüdisch-esoterischen Kreisen zur Annahme, Gott besitze einen geheimnisvollen strahlhaften Körper. Moses Maimonides (1135 bis 1204) polemisierte von seinen religions-philosophischen Vorausetzungen her gegen die Verfechter der Körperhaftigkeit Gottes (hagšamah):

«Im Zusammenhang mit dem Wort: ‹Laßt uns den Menschen machen in unserem Bild, in Ähnlichkeit mit uns› (Gen 1,26), kamen die Menschen zur dezidierten Aussage, daß Gott in Menschenform existiere ... Sie wußten sich verpflichtet, dies fest zu glauben. Es schien ihnen, sie würden die heilige Schrift verleugnen, wenn sie sich von diesem Wissen lossagen würden. Auch meinten sie, daß sie Gott als nicht existierend setzen würden, wenn er nicht ein Körper wäre mit Gesicht und Händen, wie sie, ihnen ähnlich in Figur und Gestalt. Allerdings sei dieser Körper überdimensioniert und durchsichtiger als der Menschenkörper. Seine Materie bestehe nicht aus Fleisch und Blut. Dies hielten sie für die vollkommenste Vorstellung der Erhabenheit Gottes. Du wirst indessen die Beweise für alles, was man über die Unkörperlichkeit Gottes und seine Einheit, die nur im Falle der Negation der Körperlichkeit wahr ist, sagen kann, in diesem Buche kennen

---

den. Vgl. dazu u. a. *Jakob Fromer (Hrsg.)*, Salomon Maimons Lebensgeschichte, München 1917; *Scholem*, Mystik; *ders.*, Ursprung und Anfänge der Kabbala, Berlin 1962; *Renée de Tryon-Montalembert/Kurt Hruby*, La Cabbale et la Tradition Judaique, Paris 1974.

189 Vgl. *Jacobs*, Principles 53, 85, 103—110; *François Secret*, Le Zôhar chez les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance, Paris 1958.

lernen» (More Nebukim 1,1; Ed. Moss. Harav Kook, 1972, 17).

Als Exponent einer rationalistischen Judentumsauffassung hatte Maimonides kaum ein Sensorium dafür, daß die esoterisch-mystischen Auffassungen über die Körperhaftigkeit Gottes nicht Ausdruck eines materialistisch-beengten Denkens waren, sondern Ausdruck eines Glaubens an den sich auch irdisch gebärdenden, mit den Menschen eine Gemeinschaft bildenden Gott Israels. Dadurch entging ihm auch, daß diese Auffassungen ebensowenig wie die christliche Trinitätslehre gegen die Einheit, Geistigkeit und Einzigkeit Gottes gerichtet waren.

§ 149 Dieser kurze Streifzug durch die geschichtlich relevant gewordenen jüdischen Gottesauffassungen erbringt für unsere Zusammenhänge einiges ein. Martin Buber redet mit Recht von dem in der Geschichte «so vielfach mißverstandenen, so grausam rationalisierten jüdischen Monotheismus»[190]. Auch jene Juden, denen kabbalistische Gedankengänge fern liegen, sehen in Gott nicht etwas Isolationistisch-Imperialistisch-Statisches, sondern ein Wesen, das in sich lebt, in sich selbst einen geheimnisvollen Austausch pflegt und sich wirkungsvoll, durch freiwillige Herablassung in der Menschenwelt kundtut, ja das von den Geschehnissen rund um den Menschen betroffen wird. Sie können daher – so möchte man als Christ meinen – in einer trinitarischen Gottesauffassung nicht von vornherein einen Gegensatz zur jüdischen Gottesauffassung und damit auch keine theologische Unmöglichkeit sehen. Ähnlich wie die Christen bekennen sie ja einen rational unbegreiflichen Gott. Wie die Christen hüten sie sich vor vordergründigen Erklärungen der Unbegreiflichkeiten und Paradoxien Gottes. Die Anhänger der jüdischen Mystik verneinen entschieden die christliche Trinität, weil sie unlösbar mit der Offenbarung Christi verknüpft ist. Mit den Christen aber nehmen sie ein reiches innergöttliches Leben, vielfältige Wirkweisen Gottes nach außen und unergründliche dialektische und dialogische Bewegungen zwischen der Unendlichkeit Gottes und seinen Wirkweisen in der Welt an. Als christlicher Beobachter der theologischen jüdischen Szenerie kann man kaum anders, als den Schluß zu ziehen, daß ein

[190] *Martin Buber*, Vom Geist des Judentums, Leipzig 1961, 91.

christologisches Gottesverständnis – abgesehen von seiner historischen Verwirklichung – nicht unjüdisch ist. Freilich kann man daraus nicht auf eine theologische Einheit oder Beinahe-Einheit zwischen jüdischen und christlichen Gottesauffassungen schließen. Das Trennende ist Jesus Christus, der nach christlicher Glaubensüberzeugung personaler Ausdruck des innergöttlichen Lebens ist.

Es ist für einen Christen tröstlich, wenn er weiß, daß der christliche Gottesglaube jüdischerseits nicht notwendigerweise als abgeschwächter Monotheismus betrachtet werden muß. Andererseits besteht das eminente christliche Anliegen, den Juden glaubhaft zu machen, daß die Einheit und Einzigkeit Gottes für das Christentum ebenso zentral ist wie für das Judentum.

3. Die Menschwerdung Gottes – eine Umkehrung jüdischen Glaubens?

§ 150 Die Überlegungen der vorhergehenden Abschnitte über einige Grundzüge des jüdisch-christlichen Monotheismus bilden die Basis für weitere theologisch-christologische Fragen: Wo sind die Grenzen der Herablassungsmöglichkeiten des Gottes Israels? Kann er überhaupt Mensch werden? Widerspricht die Menschwerdung Gottes nicht dem Wesen Gottes und der Offenbarungstradition? Diese Fragen wurden innerchristlich schon oft gestellt. Einige Marginalien aus der jüdischen Tradition können hier hilfreich sein. Dabei hat das Bewußtsein lebendig zu bleiben, daß alle Antworten nur ein Herumstochern an menschlich nicht einsichtigen oder höchstens an einigen äußersten Zipfeln erfaßbaren Möglichkeiten und Wirklichkeiten sein können.

§ 151 Philo von Alexandrien (ca. 30 v. bis ca. 40 n. Chr.) wußte noch nichts vom christlichen Dogma der Menschwerdung Gottes. Er war jedoch konfrontiert mit Vergottungstendenzen des größenwahnsinnigen Kaisers Gaius Caligula (37–41 n. Chr.). Weil der zur Vergottung (Apotheose) des Kaisers tendierende Kaiserkult für die Juden in Alexandrien und Palästina lebensgefährlich wurde, griff Philo zur apologetischen Feder. Emphatisch rief er aus: «Die Verwandlung der geschaffenen, zerstörbaren Menschennatur in die unge-

schaffene, unzerstörbare Natur Gottes hält die jüdische Nation für die schauerlichste Blasphemie. Eher könnte Gott Mensch werden als ein Mensch Gott» (LegGai 118).

Hätte Philo von der urchristlichen Verkündigung der Menschwerdung Gottes gewußt, dann hätte er den letzten Satz wohl nicht in dieser Form stehen lassen. In dem um 160 n. Chr. entstandenen «Dialogus cum Tryphone Judaeo» von Justin dem Märtyrer, wird bereits auf die feststehende Tradition reagiert, die Juden seien davon überzeugt, die Menschwerdung Gottes sei vom jüdischen Gesichtspunkt aus unmöglich.

Justin läßt die literarische jüdische Widerpart-Figur sagen: «Du sprichst eine große Blasphemie aus, da du behauptest, der Gekreuzigte sei bei Mose und Aaron gewesen und habe mit ihnen in einer Wolkensäule geredet. Er sei dann Mensch geworden und nach dem Kreuzestod in den Himmel gestiegen. Er werde einst wiederkommen, und er sei anzubeten» (PG VI, 557). Ähnlich klingt es ungefähr gleichzeitig aus dem rabbinischen Schrifttum: «Wenn zu dir ein Mensch sagt: ‹Gott bin ich›, dann lügt er; ‹Menschensohn›, dann wird er es schließlich bereuen; ‹ich fahre zum Himmel hinauf›, dann wird er es nicht einhalten» (yTaan 2,1). Mag sein, daß diese Polemik gegen die gnostische Lehre vom herab- und heraufsteigenden Urmensch-Erlöser gerichtet war. Im Anschluß an Num 23,19 konnte sie auch als eine unmißverständliche Absage an die christliche Verkündigung der Menschwerdung Gottes und der Verherrlichung Christi verstanden werden.

Seit Beginn der sich ausbreitenden christlichen Verkündigung bis heute bestand man jüdischerseits meistens auf der Unmöglichkeit der Menschwerdung Gottes. Den diesbezüglichen Aussagen haftet für gewöhnlich ein polemischer Charakter gegen das Christentum an[191].

§ 152 Vereinzelt wird auch im Judentum der Zeit nach Christus beteuert, die Apotheose (Vergöttlichung eines Menschen) sei absolute Blasphemie (giddûf), während das Motiv der Inkarnation einem Juden noch irgendwie verständlich sein könnte.

In dieser Richtung gehen die folgenden Sätze des amerika-

[191] Viele jüdische Urteile gegen die Möglichkeit der Menschwerdung sind gesammelt bei *G. Lindeskog*, op. cit. (Anm. 3) 78—84.

nischen Philosophieprofessors, Karl-Barth-Spezialisten und Juden orthodoxer Richtung, Michael Wyshogorod:

«Wenn das Judentum die Fleischwerdung nicht annehmen kann, so darum, weil es diese Geschichte nicht hört, weil das Wort Gottes, so wie es vom Judentum gehört wird, ihm das nicht sagt, und weil der jüdische Glaube das nicht bezeugt. Und wenn die Kirche die Fleischwerdung annimmt, so nicht darum, weil sie irgendwie entdeckte, daß solch ein Ereignis ... stattzufinden hätte, sondern weil sie hört, daß dies Gottes freie und gnädige Entscheidung war – eine vom Menschen nicht vorherzusagende Entscheidung. Seltsam genug: in diesem Lichte gesehen kann die Gegensätzlichkeit zwischen Judentum und Christentum zwar nicht aufgelöst, aber in einen Zusammenhang gebracht werden, innerhalb dessen es um einen Unterschied des Glaubens im Hinblick auf das freie und souveräne Handeln des Gottes Israels geht»[192].

Hinter diesen Sätzen steckt eine profunde Kenntnis christlicher Gedankengänge. Was aufhorchen läßt, ist, daß Wyshogorod nicht einfach gegendogmatische Aussagen macht. Er stellt die christlichen Aussagen über die Menschwerdung Gottes vielmehr in den Zusammenhang des biblischen Geschichtsdenkens. Dieses bezeugt vor und über allen geschichtlichen Entwicklungen die souveräne Freiheit und die ungeschuldete Herablassung des Gottes Israels.

§ 153 Wenn man (im Sinne Wyshogorods) nicht apologetisch, sondern bibelgeschichtlich denkt, dann war die Menschwerdung vom Alten Testament her weder vorhersehbar noch als Weissagung möglich. Sie ist als das unerwartetste, unvorstellbarste Geschenk zu betrachten. Nachdem das Unerwartete eingetroffen ist und vielfältig bezeugt wurde, kann man nun – also erst jetzt, post festum –, darüber diskutieren, ob die Menschwerdung dem Geist des Alten Testaments widerspreche oder nicht. Ein eindeutiger Widerspruch ist doch wohl zu verneinen. Ein Gott, der sich bei Tagwind im Paradies ergeht (Gen 3,8), den die Ältesten Isreals auf dem Gottesberg erblicken (Ex 14,9–11), der Israel «mit starker Hand und ausgestrecktem Arm» aus dem ägyptischen Sklavenhaus herausführt (Dtn 5,15) und dessen Aussehen laut Ez 1,16

[192] Warum war und ist Karl Barths Theologie für einen jüdischen Theologen von Interesse? EvTh 34 (1974) 222–236, zit. 226.

«menschenähnlich» ist, könnte doch wohl, wenn er es frei beschließt, Mensch werden. Freilich redet die Bibel in den angezogenen Stellen mythologisch-organisch. Was bleibt aber bei Geheimnissen (Gott redet mit Menschen, zeigt sich den Menschen, führt die Menschen etc.) anderes übrig?

§ 154 Die Hauptvertreter der jüdischen Apologetik, die in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten gegen Möglichkeit und Wirklichkeit der Menschwerdung zu Felde zogen, verstanden diese entweder als metaphysischen Dualismus oder als vorchalcedonischen Verbalmonophysitismus. Von der rabbinischen Mutmaßung bezüglich des metaphysischen Dualismus war schon in § 141 die Rede. Zur Exemplifizierung des vorchalcedonischen Verbalmonophysitismus genügt der Hinweis auf den in § 151 zitierten «Dialogus cum Tryphone Judaeo» Justins. Dahinter steckt die Auffassung, durch die Christusbotschaft werde eine Vermischung und Verwischung des Unterschiedes zwischen Gott und Mensch vorgenommen. Bestimmte christliche Kirchen, die seit ihren Anfängen in enger Nachbarschaft mit jüdischen Kreisen lebten und von daher trotz ihrer massiven Judenpolemik eine ausgeprägte jüdisch-antigriechische Note besitzen (die koptische, äthiopische, westsyrische und armenische Kirche), hangen bis heute einem Verbalmonophysitismus an[193].

§ 155 Über ein jüdisches Kernanliegen darf keine Christologie hinwegschauen: Die Rolle Christi darf die *einzige* Herrschaft Gottes nicht ins Zwielicht bringen. Der Pharisäer und Apokalyptiker Paulus achtete in allen seinen Christus-Aussagen peinlich darauf, daß die Herrschaft des Vaters als das Um und Auf aller Christologie aufschien. Man kann das günstig an *1 Kor 15,20–28* aufzeigen:

Oskar Cullmann sieht in diesem Abschnitt mit Recht eine «christologisch ungemein wichtige Stelle». Es sei «höchst aufschlußreich», daß in 1 Kor 15,20–28 «die letzte Erfüllung allen Heilsgeschehens gerade als eine letzte ‹Unterwerfung des Sohnes› unter den Vater beschrieben wird ... Hier liegt der Schlüssel für alle neutestamentliche Christologie. Vom Sohn zu sprechen hat überhaupt einen Sinn nur im Hinblick auf das Offenbarungshandeln Gottes, nicht auf das Sein

[193] Vgl. *F. J. Schierse*, Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung, MySal II (1967) 85–131.

Gottes. Gerade deshalb aber sind in diesem Handeln Vater und Sohn wirklich eins»[194].

Es läßt sich zeigen, daß Paulus pharisäisch-rabbinische und apokalyptische Anliegen in diesem Abschnitt voll zum Tragen bringt. Soweit der Pharisäismus einer glühenden Messiaserwartung huldigte, kam es ihm darauf an, daß die Herrschaft Gottes nicht durch die Herrschaft des Messias konkurrenziert werde. Die Hauptaussage der messianischen Teile der Psalmen Salomons (Ps Sal 17–18), die gegen Ende des 1. Jahrhunderts v. Chr. in pharisäischen Kreisen entstanden, besteht in der Feststellung, daß die Herrschaft des Messias der Herrschaft Gottes in denkbar vollkommenster Weise untergeordnet und konform ist. Sie weist in unerhörter Weise auf die einzige Herrschaft Gottes hin (Ps Sal 17,21–23.35–44; 18,6–9)[195]. Auch in dem zu Beginn des 2. Jahrhunderts n. Chr. endredigierten, jedoch in großen Teilen auf vorchristliche Preisungen zurückgehenden Achtzehngebet (vgl. Sir 51,12a-p; bBer 28b–29a) ist die Anerkennung der einzigen Herrschaft Gottes das zentrale Thema. In der neunten Beracha heißt es: «Herrsche als König über uns, du allein.» In der vierzehnten Beracha wird dann die messianische Hoffnung angesprochen. Es kann aber kein Zweifel aufkommen, daß «die Herrschaft des Hauses Davids, des Gesalbten deiner Gerechtigkeit» nur eine interimistische, die Herrschaft «Gottes alles in allem» (vgl. 1 Kor 15,28) vorbereitende und andeutende Zwischenphase ist[196]. Ebenso gut wie der pharisäische Traditionsstrang sind in 1 Kor 15,20–28 auch apokalyptische Vorstellungen zu erkennen. Apokalyptisch ist vor allem die Darstellung einer bestimmten Reihenfolge, Rangordnung und Schematik des eschatologischen (metahistorischen) Geschehens (VV 23–27). Die Vorbilder dafür finden sich besonders in der Henochapokalyptik (äthHen 90,17–38 u. ö.).

---

[194] *Oskar Cullmann*, Die Christologie des Neuen Testamentes, Tübingen 1957, 300.

[195] Vgl. *A. Rahlfs*, Septuaginta I, Stuttgart 8/1935, 471–489; *M. de Jonge*, The Use of the Word «Anointed» in the Time of Jesus, NT 8 (1966) 132–148.

[196] Das Achtzehngebet (babylonische und palästinensische Rezension) ist z. B. im 1. Band der Gießener Mischna (Hrsg. von *Oscar Holtzmann*, 1912) 11–27 zu finden.

§ 156 Franz Rosenzweig (1886–1929) hatte hauptsächlich 1 Kor 15,28 und Joh 14,6 vor Augen, als er folgende Sätze schrieb: «Das Christentum erkennt den Gott des Judentums an, nicht als Gott, aber als den Vater Jesu Christi. Es hält sich selbst an den ‹Herrn›, aber weil es weiß, daß nur er der Weg zum Vater ist. Er bleibt als der Herr bei seiner Kirche alle Tage bis an der Welt Ende. Dann aber hört er auf, Herr zu sein, und wird er auch dem Vater untertan sein, und dieser wird – dann – Alles in Allem sein. Was Christus und seine Kirche in der Welt bedeuten, darüber sind wir einig: es kommt niemand zum Vater, denn durch ihn. Es *kommt* niemand zum Vater – anders aber wenn einer nicht mehr zum Vater kommen braucht, weil er schon bei ihm *ist*. Und dies ist nun der Fall des Volkes Israel (nicht des einzelnen Juden). Das Volk Israel, erwählt von seinem Vater, blickt starr über Welt und Geschichte hinüber auf jenen letzten fernsten Punkt, wo dieser sein Vater, dieser selbe, der Eine und Einzige – ‹Alles in Allem›! – sein wird. An diesem Punkt, wo Christus aufhört der Herr zu sein, hört Israel auf, erwählt zu sein; an diesem Tage verliert Gott den Namen, mit dem ihn allein Israel anruft; Gott. Bis zu diesem Tage aber ist es Israels Leben, diesen ewigen Tag in Bekenntnis und Handlung vorwegzunehmen, als ein lebendiges Vorzeichen dieses Tages dazustehen, ein Volk von Priestern, mit dem Gesetz, durch die eigene Heiligkeit den Namen Gottes zu heiligen»[197].

Diese großartige und großzügige heilsgeschichtliche Schau Rosenzweigs enthält einen harten, von jüdischer Sicht aus berechtigten gegenchristlichen Gedanken. Das Christentum anerkenne den Gott des Judentums nicht als Gott, sondern nur als Vater Christi. Als christlicher Theologe des Judentums würde man korrigierend sagen: «Das Christentum erkennt den Gott des Judentums an, als Gott und als Vater Jesu Christi.» Der christliche Theologe tut gut daran, in seinen theologischen und christologischen Aussagen auf jüdische Einwürfe zu achten. Sie sind in ihrer Gesamtheit keine bloßen Negierungen, nicht Opposition um der Opposition willen, sondern Warnungen vor leicht möglichen Pervertierungen des Glaubens an den Gott Israels.

[197] *Franz Rosenzweig*, Briefe, hrsg. von Edith Rosenzweig, Berlin 1935, 73 f.

4. Das Ärgernis des Kreuzes

§ 157 Das Neue Testament redet von verschiedenen sich über den verkündigten Christus ärgernden Juden. Im ersten Korintherbrief schreibt Paulus: «Während nämlich die Juden Zeichen fordern und die Griechen Weisheit suchen, predigen wir Christus, den Gekreuzigten, den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit» (1 Kor 1,22 f.; vgl. Gal 3,13).

Diese Stelle zeigt, daß nicht die Menschwerdung an sich die scharfe Spitze zwischen paulinischer Christusverkündigung und jüdischer Bestreitung bildete, sondern die in Christus offenbargewordenen Konsequenzen dieser Menschwerdung: Passion, Kreuz, Auferstehung. Das Leiden, Tod und Auferstehung Christi bezeichnende Kreuz Christi schließt in der Tat – weit *vor* gedanklichen Schwierigkeiten – ein biblisches Ärgernis ein. «Ein Gehängter ist ein Gottesfluch», heißt es in Dtn 21,23. In neutestamentlicher Sicht spitzt sich die Auseinandersetzung auf diesen verkündigten «Gehängten» hin zu. Die jüdischen Gegner der christlichen Verkündigung in neutestamentlicher Zeit glaubten, in dieser Frage nicht neutral-distanziert bleiben zu dürfen (vgl. auch Mk 14,55–65 parr; Apg 7,54–60 u. ö.). Diese erste Reaktion jüdischer Gesetzesgelehrter und Autoritäten ist verständlich. Das Kreuz ist und bleibt ein Ärgernis – ein Ärgernis für Juden und für Christen! Es geht im folgenden nicht darum, dieses Ärgernis abzuflachen. Jenseits aller jüdisch-christlichen Polemik läßt sich aber einiges sagen über den vom Leid und der Not des Volkes Gottes mitbetroffenen Gott Israels. Wer die Offenbarung des Gottes Israels als des Gottes, der mit seinem Volk mit-leidet, erahnt, wird in fruchtbarer, weiterführender Weise das Ärgernis des Kreuzes verkünden und erleben können.

§ 158 In einer frührabbinischen Erklärung zu Ex 12,41 heißt es: «... Zu jeder Zeit, da die Israeliten geknechtet werden, wird die Schechina gleichsam mit ihnen geknechtet. Es heißt ja ... ‹In all ihrer Not ist auch er in Not› (Jes 63,9; andere Lesart als im masoret. Text!). Ich kann daraus nur die Not der Gemeinde herauslesen (scil. daß Gott von ihr mitbetroffen ist). Woher weiß ich, daß auch die Not des Einzelnen mitgemeint ist? Es heißt: ‹Er wird mich anrufen und ich werde ihm antworten. Mit ihm zusammen bin ich in

der Not› (Ps 91,15). Ferner heißt es: ‹Da ließ der Herr den Joseph holen›. Und dann: ‹Und der Herr war mit Joseph› (Gen 39,20 f.; Putiphar warf Joseph unschuldig ins Gefängnis, JHWH aber war mit Joseph im Gefängnis). Ferner heißt es: ‹Wegen deines Volkes, das du dir in Ägypten losgekauft hast: das Volk und seinen Gott› (2 Sam 7,23; andere Lesart als masoret. Text!) ... R. Akiba sagte: Wenn es nicht in der heiligen Schrift stehen würde, wäre es unmöglich zu sagen: Die Israeliten sagten gleichsam zum Heiligen, gepriesen sei er: ‹Du hast dich selbst erlöst› ('asm^{e}ka padita). Und so findest du es an jedem Ort: Wohin immer die Israeliten verbannt wurden, war die Schechina gleichsam mit ihnen verbannt. Die Israeliten wurden nach Ägypten verbannt, und die Schechina war mit ihnen. ... Die Israeliten wurden nach Babylon verbannt, und die Schechina war mit ihnen ... Die Israeliten wurden nach Elam verbannt, und die Schechina war mit ihnen ... Die Israeliten wurden nach Edom verbannt, und die Schechina war mit ihnen ... Und wenn die Israeliten dereinst zurückkehren werden, dann wird die Schechina gleichsam mit ihnen zurückkehren» (MekhY zu Ex 12,41, Horov. 51 f.; ähnlich: bBer 8a).

Wir haben hier einen typischen Abschnitt jüdischer *Exilstheologie* vor uns. Er ist im Zusammenhang mit allem, was unter den §§ 145–149 gesagt wurde, zu verstehen. Der Bundesgott, der sich zusammen mit seinem Volk ins Exil begibt, der sich selbst entäußert, sich selbst um seines Volkes willen exponiert, ist der wichtigste Hintergrund dieses Abschnitts. Sehr plastische Ausdrücke werden verwendet: Gott sei mit seinem Volk zusammen geknechtet. Er sei ebenfalls in Not, wenn das Volk Gottes in seiner Gesamtheit oder ein einzelner Mensch in Not sei. Er sei mit dem Volk Gottes verbannt. Er müsse – hier spielt die in § 146 erwähnte Zwei-Setzung Gottes hinein – sich selbst aus der Knechtschaft erlösen. Am Ende der Geschichte werde er zusammen mit seinem Volk aus der Verbannung heimkehren. Die Rabbinen verstanden also die alttestamentliche Bibel so, daß darin nicht nur der souveräne Rettergott, sondern auch der vom menschlichen Schicksal mitbetroffene, mit den Menschen mitleidende, mit ihnen verbannte und unterjochte Gott geoffenbart sei[198].

[198] Belege bei den Autoren in Anm. 186, sowie bei *Peter Kuhn*,

§ 159 Der Gott Israels ist kein von Irdischkeit, Menschlichkeit und Schicksalhaftigkeit unberührter reiner Geist und erst recht kein volksferner, herzloser Potentat, sondern ein Gott, der sich mit den Menschen zusammen in Schicksale und Leiden hinein verstrickt. In der Mischna heißt es, Gott leide Qualen, wenn ein Mensch – sein Ebenbild – in den Qualen der Hinrichtung stöhne. Gott sage dann zu sich selbst: «Mein Kopf schmerzt, mein Arm schmerzt!» (mSan 6,7; vgl. TJI zu Dtn 21,23). Die grelle Plastizität dieses Mischna-Satzes ist durch die rabbinischen Auffassungen von der Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,26) mitbedingt. Der Mensch sei Gott so ähnlich und Gott sei den Menschen so ähnlich, daß der Mensch ähnlich wie Gott und Gott ähnlich wie der Mensch empfinde. Gott werde geschmäht, wenn der Mensch geschmäht werde. Der Mensch werde beleidigt, wenn Gott beleidigt werde[199]. Der Mensch könne in seiner höchsten Bedrängnis sogar mit Gott verwechselt werden wie ein Zwilling mit seinem Zwillingsbruder.

In diesem Zusammenhang wurde folgendes Gleichnis erzählt: «Einst lebten zwei Zwillingsbrüder in einer Stadt. Einer wurde zum König eingesetzt, der andere wurde Straßenräuber. Da erließ der König einen Befehl, den Zwillingsbruder aufzuhängen. Jeder, der den Gehängten sah, sagte: Da hängt ja der König! Darauf erließ der König einen Befehl und man nahm seinen gehängten Zwillingsbruder herunter» (bSan 46b).

§ 160 Dieser exponierte, ja im Leid mit den Menschen verwechselbare Gott Israels ist heute z. B. in der jüdischen Holocaust-Theologie (vgl. §§ 186–188) lebendig. Elie Wiesel beschreibt einen jüdischen Knaben, der von den Nazi-Schergen unschuldig zum Tod durch den Strang verurteilt wurde. Der Knabe war aber zu leichtgewichtig und mußte deshalb mit dem würgenden Strick um den Hals langsam unter Qualen ersticken. Auf die Frage, wo denn angesichts dieses todbringenden Sadismus der Nationalsozialisten Gott sei,

---

Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen, München 1968.

[199] Belege z. B. bei *Samuel Abraham Adler*, Aspaklaria, Enzyklopädie des jüdischen Denkens (hebr.) Bd. 1, Jerusalem 1975, bes. 459–468.

wurde von einem jüdischen Zeugen des Geschehens geantwortet: «Hier ist Er, Er hängt hier am Galgen»[200].

§ 161 Selbstverständlich dürfen diese und andere Aussagen über den leidenden Gott Israels nicht zu «fleischlich» interpretiert werden. Sie weisen uns aber auf die wohl erschütterndste jüdisch-christliche Gemeinsamkeit hin, auf den Gott, der auch in Leid, Not und Tod unser Gefährte ist. Jürgen Moltmann, der sich in seiner Theologie auch von den in § 144 skizzierten Gedankengängen der jüdischen Bibeltheologen Abraham J. Heschel und André Neher inspirieren, läßt, schreibt u. a.:

«Das Neue Testament erzählt im Kern die Passionsgeschichte Jesu Christi. Wie aber kann der Sohn Gottes leiden? Wie kann er sich verändern, wie kann er lieben und Schmerzen empfinden? Wie kann er am Kreuz von Gott verlassen sterben? Die Passionsgeschichte entsprach nicht dem Ideal des stoischen Weisen. Entweder mußte man das Axiom der Apathie durchbrechen oder die Passionsgeschichte umdeuten... Es gibt verschiedene Gottessituationen, in denen sich der Mensch vorfindet und in denen er auf verschiedene Weise sich selbst erfährt und sein Leben führt. Die Gottessituation der Apathie führt den Menschen in eine überlegene Freiheit von seinem Leibe und von der Umwelt. Aus dem Glauben an den apathischen Gott folgt die Ethik der Befreiung des Menschen von Trieb und Bedürfnis und seiner Herrschaft über Leib und Natur. Die Gottessituation aber, in der sich Israel als Gottesvolk entdeckt, ist anders. Es ist die Situation des Pathos Gottes und der Sympathie des Menschen. — Die Gottessituation endlich, in der sich Christen als Christen entdecken, ist wiederum anders. Es ist die Situation des menschgewordenen, gekreuzigten Gottes und des liebenden Menschen»[201].

Christus am Kreuze als Ausdruck der Gottessituation in Leid und Tod gehört nicht zum Glaubensgut des Judentums. Dennoch kennt auch das Judentum das von Gottes Liebe diktierte Hineingeraten Gottes ins menschliche Elend.

---

[200] *Elie Wiesel*, Night, New York 1960, 71; vgl. *Fleischner*, Holocaust 27.

[201] *Jürgen Moltmann*, Das Experiment Hoffnung, München 1974, 100 f.

§ 162 Es ist ungenau, wenn man sagt, der entscheidende oder einzige jüdisch-christliche Gegensatz bestehe darin, daß die Juden sagen, Jesus sei nicht der Messias, während die Christen im Gegenzug Jesus als den Messias bekennen. Eine Reihe von Asymetrien und Überlegungen bildet sich sowohl vom Judentum als auch vom Christentum her, die einen vollen Gegensatz in der Messiasfrage verunmöglichen. Um gerechte Akzente setzen zu können, müssen Gewicht und Rang des Messias jüdisch und christlich gewogen und verglichen werden.

§ 163 Schon früher (§§ 48–49) wurde festgestellt, daß es zur Zeit Jesu im Judentum eine bunte Palette messianischer Vorstellungen gab. Eine Heilsgestalt, die noch nicht da ist, sondern erst erwartet wird, erhält in der Volksphantasie notwendigerweise traumhafte und phantasievolle Züge. Als symbolische Kontrastfigur wird sie von jeder Generation neu beschrieben, neu erwartet und mit neuen Zügen versehen. Die Schlußfolgerung daraus ist einleuchtend. Es gibt keine festgefügte, allseits umschreibende jüdische Messiasgestalt, die man dem irdischen Jesus eindeutig entgegensetzen könnte. David Flusser kann deshalb als Jude unbeschwert schreiben:

«Es scheint mir, daß sehr wenige Juden einen Einspruch dagegen erheben würden, wäre der Messias, wenn er wiederkommen wird, der Jude Jesus. Aber würde es nicht bei etlichen Christen ein Unbehagen erregen, wenn sich zeigen würde, daß die messianischen Vorstellungen der alttestamentlichen Propheten sich erfüllen werden, die doch in ihrer Heiligen Schrift geschrieben stehen?»[202]

§ 164 Noch wichtiger für unsere Fragestellung ist, daß die Messiasgestalt im Judentum einer vielfachen Relativierung unterliegt. Teilweise hält man einen Messias überhaupt für entbehrlich. Bestimmte Bibelstellen – besonders Jes 24,21–23; 25,6–12; 36,18; 40,9–11; 52,7; 65,17; Ps 25,22 – wurden in der jüdischen Tradition oft so gedeutet, Gott allein sei der endzeitliche Erlöser Israels, ein Messias sei nicht zu erwarten. Weitaus überwiegend besteht aber die Hoffnung,

[202] *David Flusser*, Inwiefern kann Jesus für Juden eine Frage sein? ConcD 10 (1974) 596–599, zit. 598.

in der letzten Zeit der Geschichte trete ein Messias als Künder und Repräsentant des endzeitlich und endgültig kommenden Gottes und seiner Herrschaft auf. Aber auch in diesem Fall erfüllt der Messias nicht alle Heilserwartungen. Er ist kaum mehr als eine Hinweis-Figur in der Zeit des Umbruchs zum endgültigen und universalen Heil hin. Typisch dafür ist eine rabbinische Auslegung von Ps 107,1–4 und Jes 48,11:

«‹Danket dem Herrn, denn er ist gut, seine Huld währt auf ewig. So sollen sprechen die Befreiten des Herrn, jene, die er aus der Not befreit hat› (Ps 107,1). Dieser Vers hängt zusammen mit dem folgenden Schriftwort: ‹Um meinetwillen, ja um meinetwillen werde ich es vollbringen› (Jes 48,11). Hier steht nicht nur einmal ‹um meinetwillen›, sondern zweimal. Weshalb? ... Der Heilige, er sei gepriesen, sprach: Als ihr in Ägypten wart, habe ich euch um meines Namens willen befreit (ga'alti). Ich werde euch auch aus Edom (= römische Weltmacht, Weltvölker der Endzeit) um meines Namens willen befreien ... Ferner: Wie ich euch in dieser Welt befreit habe, so werde ich euch für die kommende Welt befreien. Ferner heißt es: ‹Und meine Herrlichkeit gebe ich keinem anderen› (Jes 48,11b). Ferner heißt es: ‹Nicht wegen deiner Gerechtigkeit und nicht wegen der Geradheit deines Herzens hast du ihr Land geerbt, sondern der Herr vertrieb die Völker vor dir› (Dtn 9,5). Der Heilige, er sei gepriesen, sprach: Ich tat es nicht wegen Abraham und nicht wegen Isaak und nicht wegen Jakob! Weshalb denn? Um meines großen Namens willen! ... R. Berechja sagte: ... Wer sagte denn: ‹So sollen sprechen die Befreiten des Herrn›? Die Israeliten sprechen so! Im gleichen Sinn sagte Jesaja ferner: ‹Die Erlösten des Herrn werden heimkehren› (Jes 35,10). – Nicht die Erlösten des Elia und nicht die Erlösten des Königs Messias, sondern die Erlösten des Herrn!»

Es geht dem Judentum *letztlich* nie um den Messias, sondern immer um die Herrschaft Gottes, um «Gott alles in allem» (1 Kor 15,28; vgl. § 155).

§ 165 Die Christen sehen in Christus weit mehr als einen jüdischen Messias. Man nimmt an, daß der irdische Jesus dem Messiastitel zurückhaltend gegenüberstand (vgl. Mk 8,30 par). Der Christus des Glaubens trägt diese Bezeichnung jedoch an vielen neutestamentlichen Stellen. Er trägt sie

aber zunächst fast nur als Zusatz-Würde. Erstentscheidend für das Neue Testament ist, daß in Christus der Gott Israels selbst erschienen ist und das endgültige Heil für alle Menschen gesetzt hat. Über dem Christus des Glaubens ist der Himmel geöffnet und die Engel Gottes steigen auf und nieder (vgl. Joh 1,51). In ihm «wohnt die Fülle Gottes leibhaftig» (Kol 2,9). Er und der Vater «sind eins» (Joh 10,30). Er besitzt die Herrlichkeit Gottes (vgl. Joh 17,24). Wenn in Christus Gott selbst personal erschienen ist und in ihm wirkt, dann – und erst dann – sind *alle* biblischen und traditionellen Würden auf ihn übertragbar: er ist der Menschensohn, der Hohepriester, der Messias! In diesem Kontext aber verlieren diese Begriffe viel von ihrer Zufälligkeit. Der Name Christus ist zwar die griechische Übersetzung des hebräisch/aramäischen Wortes Maschiach/Meschicha. In weiten Teilen, besonders des paulinischen Schrifttums, ist er aber zum Eigennamen geworden ohne engen Bezug auf konkrete jüdische Messiasvorstellungen und -erwartungen.

§ 166 Das Christentum muß aber trotz des Vorranges des Glaubens an den in Christus erschienen Gott Israels auf der wahren Messianität Christi bestehen. Dies ist vor allem deshalb wichtig, weil Christus als Messias unlösbar mit dem irdischen Israel verbunden bleibt. Die Ur- und Frühkirche sah in Jesus Christus sowohl den erschienenen Sohn Gottes, als auch – ebenso entschieden – den Sohn Davids, den Messias.

Als Sohn Davids bzw. als Messias «ist Jesus in das Kontinuum Israels gestellt». Zur christlichen Identität «gehört das Wissen um den unlösbaren Zusammenhang der Kirche mit Israel. Würde die Kirche diesen Zusammenhang nicht sehen oder gar nicht sehen wollen, so wäre das mit Identitätsverlust verbunden»[203].

§ 167 Das christlich-jüdische Gespräch über den Messias Jesus muß sehr behutsam geführt werden. Wer dauernd undifferenziert die Parole: Hie wahrer Messias, hie Ablehnung des wahren Messias, im Munde führt, sollte sich einmal fragen, ob er denn wisse, wie der jüdische Messias aussehe, welchen Rang und welche Funktionen er habe. Er wird nach

[203] *Franz Mussner*, op. cit. (Anm. 157) 425.

langem Studium der jüdischen Tradition nur ein einziges durchgehendes Merkmal des jüdischen Messias herausfinden: Er ist ein Mensch, nicht Gott. Ferner sollte er bedenken, daß der Christus des Glaubens mit einer Unzahl jüdischer Traditionen über den sich offenbarenden, sich herablassenden, mitten unter seinem Volk weilenden Gott in Zusammenhang und zum Durchschimmern gebracht werden kann. Schließlich kann er entdecken, daß Paulus diesen *in Gott und in Israel* verwurzelten Christus im ersten Abschnitt des Römerbriefes in großartiger Weise verkündet hat: «Paulus, Diener Christi Jesu, berufener Apostel, ausgesondert für die Frohbotschaft Gottes, die Er im voraus in heiligen Schriften angekündigt hat, von seinem Sohn, der geburtsmäßig ein Nachkomme Davids ist. Durch die Erweckung vom Tod hat Gott selbst ihn als den Sohn bestätigt, dem er seine Macht übertragen hat» (Röm 1,1–4).

DRITTER TEIL

JUDEN UND CHRISTEN IN DER ZEIT NACH CHRISTUS: GEGENEINANDER, NEBENEINANDER UND FÜREINANDER

§ 168 Seit dem Golgotha-Geschehen leben Christen (zuerst vorwiegend Judenchristen, dann fast nur noch Heidenchristen) und Juden, die die Botschaft von Christus nicht annehmen, in den gleichen Lebensräumen. In neutestamentlicher Zeit pflegten die Jünger Christi am Sabbat in die Synagogen zu gehen und dort ihre Frohbotschaft zu verkünden (vgl. Apg 13,5.14–50; 14,1; 17). Im Mittelalter entstanden im europäischen Raum, in dem die dominierende Gesellschaft christlich war, viele bedeutsame jüdische Zentren. (Von der gleichzeitigen jüdisch-islamischen Symbiose ist hier nicht zu sprechen.) Als mit der beginnenden Neuzeit die traditionellen Gesellschaftsformen zerbrachen, blieben die Tendenzen der Anziehung und der Zurückweisung zwischen Juden und Christen weiter bestehen oder nahmen neue Färbungen und Intensitäten an. Sie sind auch heute noch vorhanden – angesichts der versuchten «Endlösung» Hitlers, des Staates Israel, des Israel-Tourismus, der Kriegsgefahr im Nahen Osten und des neu erwachten christlichen Interesses an jüdischen Traditionen.

Das Gemeinsame und Trennende zwischen Christentum und Judentum wurde im Mittelalter jüdischer- und christlicherseits vielfältigen theologischen Systematisierungen unterworfen. Man versuchte auch, die dadurch gewonnenen Blickrichtungen auf gesellschaftlicher Ebene zu verwirklichen. Das jüdische Ghetto ist typischer Ausdruck damaliger christlicher und jüdischer Denkweisen und der damit gekoppelten Machtpolitik. Ihrer eigenen Auffassung nach und nach der Auffassung ihrer christlichen Umgebung galten die Juden als die physischen Nachkommen des biblischen Volkes Israel. Dies gab ihnen eine besondere Stellung und schaffte Gemeinsamkeiten und Gegensätze. Nicht nur die Bande gemeinsamer Herkunft einte die Juden, sondern noch mehr die biblische Tradition, wie sie von ihnen verstanden wurde. Sie lehnten die christlichen Interpretationen dieser Deutung ab.

Das mittelalterliche Christentum billigte dem Judentum eine *relative Existenzberechtigung* zu. Wer sonst die Wahrheit der christlichen Religion leugnete (z. B. die Häretiker), konnte im allgemeinen nicht in einem christlichen Land blei-

ben. Die Juden dagegen wurden im großen und ganzen von der Kirche bedingt toleriert. Sie durften aber keine herrschaftliche Position beziehen. Dadurch sollten sie dokumentieren, daß sie eine verworfene Gemeinschaft seien. Zwar akzeptierten die Juden diese Deutung nicht. Aber auch sie hatten eine theologische Erklärung für ihre provisorisch-bedingte Existenz. Ihre Sünden seien daran schuld. Sie hofften, daß sich ihre Situation einmal durch göttliches Eingreifen ändern werde.

Die christliche Majorität schrieb die physischen Bedingungen für die Existenz der Juden vor. Nach christlicher Theologie waren die Juden zwar zu dulden, aber es gab *keine* christliche *Vorschrift*, sie zu dulden. Man war zwar der Ansicht, die Juden sollten nicht gewaltsam bekehrt werden, aber die Inhaber der politischen Gewalt wurden nicht verpflichtet, die Juden aufzunehmen. So ergab sich, daß die Juden an einem Ort aufgenommen, am andern jedoch vertrieben wurden. In Ländern, in denen die Macht geteilt war, kam es auf die Entscheidung der lokalen Behörden an. Oft wurden die Juden aus wirtschaftlichen Gründen herbeigeholt, oft aus denselben Gründen eingeengt oder vertrieben.

Die Juden, die in ihren Gemeinden lebten, führten eine Existenz, deren Begriffsbestimmung von der Religion her genommen war, weil ja der Gegensatz zwischen Judentum und Christentum im Vordergrund stand. Aber das innere Leben der Gemeinde war nicht von diesem Gegensatz geprägt. Es ging nicht nur um religiöse Prinzipien, sondern auch um eine *Tradition*, ja eine ganze *Kultur*. Diese Kultur begleitete sie von ihrem Heimatland her in die Länder der Diaspora. Sie waren der Kultur ihrer Vergangenheit und auch jener ihrer Umgebung verbunden. Sie sprachen die Sprache ihrer Umgebung oder ihrer ehemaligen Umgebung. Der Ausdruck des gemeindlichen Innenlebens des Judentums fand jedoch hebräisch und aramäisch statt. Nur wer hebräisch konnte, galt als wirklicher Beteiligter an der Tradition. Diese Tradition wurde nicht in erster Linie durch Bücher weitergegeben, sondern durch die lebendige Gemeinschaft, besonders anläßlich der jüdischen Feiertage. Die Synagoge konnte ihren Besuchern Gebete, Unterweisungen etc. weitergeben ohne viele schriftliche Belege.

Möglichst bald nach ihrer Konstituierung an einem neuen

Ort versuchte die jüdische Gemeinde aus sich selbst oder durch Einladung von Gelehrten aus andern Ländern eine *Elite von Gelehrten* zu schaffen. Gelehrtenschulen entstanden überall dort, wo konsolidierte jüdische Gemeinden vorhanden waren. Die jüdische Gemeinde war nie naiv, sondern wurde immer von der Tradition der alten Zeit her intellektuell mitbestimmt oder kontrolliert[204].

Die jüdisch-christliche Geschichte vermittelt zunächst einen äußerst negativen, ärgerniserregenden Eindruck. Sie ist mit einem brutalen Boxkampf (ohne Schiedsrichter und fast ohne Reglement) zu vergleichen, bei dem die meisten Schläge unter der Gürtellinie verabreicht werden. Jedenfalls kommen in der jüdisch-christlichen Geschichte seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. serienweise Verleumdungen, Abqualifizierungen, Verfolgungen und Morde vor. Eine anknüpfende und aufbauende christliche Theologie des Judentums hat die Ursachen und Ausmaße der christlich-jüdischen Feindschaften und des Doch-nicht-voneinander-lassen-Könnens darzustellen, die gegenseitigen Voreingenommenheiten und Pauschalurteile zu entwirren und Möglichkeiten für eine neue christlich-jüdische Zukunft anzuzeigen. Das Gegeneinander, Nebeneinander und Füreinander muß in den Griff genommen werden.

[204] Die Literatur über das mittelalterliche Judentum ist immens. Viele mehrbändige Geschichtswerke (z. B. von *H. H. Ben-Sasson, Simon Dubnow, Heinrich Graetz* und *Baron Salo Wittmayer*) stehen zur Verfügung. Vgl. auch *Katz*, Exclusiveness; *ders.*, Tradition and Crisis, Jewish Society at the End of the Middle Ages, Glencoe 1961; *Maier*, Religion; Eine gute Übersicht und Wertung der wichtigsten Werke bietet neuestens *Josef H. Jerushalmi (Hg.)*, Bibliographical Essays in Medieval Jewish Studies, The Study of Judaism, Bd. 2, New York, 1976.

ERSTER ABSCHNITT

GEGENEINANDER

§ 169 Das christlich-jüdische Gegeneinander manifestiert sich hauptsächlich in der christlich-jüdischen Trennung, in der christlichen Judenfeindschaft (Antisemitismus, Antijudaismus) und in jüdischen Gegenreaktionen gegen die christliche Judenfeindschaft. Die jüdischen Gegenreaktionen werden in dieser Untersuchung zwar da und dort gestreift (§§ 171, 177–180). Sie wären aber hauptsächlich von einer aktualisierenden jüdischen Theologie des Christentums aufzuarbeiten. Trennung und Judenfeindschaft sind demgegenüber in erster Linie christlich-theologisch zu verkraften und zu deuten. Leider sind sie wie siamesische Zwillinge ineinander verwachsen. Trotzdem muß die christlich-jüdische Trennung theoretisch von der Judenfeindschaft geschieden werden. Dadurch können größere Klarheit und deutlichere Wertungen erreicht werden.

Der Ausdruck «Schisma» ist für den jetzigen Zustand zwischen Christentum und Judentum zu vermeiden. Das Christentum befindet sich ja nicht im selben Sinn im Bruch mit dem Judentum, wie dies etwa für das Schisma zwischen der West- und der Ostkirche zutrifft. Der christlich-jüdische Gegensatz ist *tiefer, unsymmetrischer, hinkender und mit weit mehr Hoffnung auf endgültige Heilung beladen,* als man dies für innerchristliche Gegensätze sagen kann. Die Erklärung dieser rätselhaft anmutenden Aussage erfolgt besonders in den Paragraphen 170–185. Die hier gewählten Ausdrücke «Trennung», «Scheidung» u. ä. vermögen allerdings auch nicht deutlich auf die schwierige und diffuse jüdisch-christliche Situation hinzuweisen. Sie werden hier nur verwendet in Ermangelung einer besseren Sprachregelung und um dem noch problematischen Begriff «Schisma» auszuweichen.

DIE JÜDISCH-CHRISTLICHE TRENNUNG

§ 170 Weder Jesus von Nazaret noch Paulus von Tarsus haben irgendeinen Bann, eine Verwerfung oder einen Fluch gegen das Judentum ausgesprochen. Die christlichen Gemeinden der neutestamentlichen Zeit taten dies ebenfalls nicht. Ungefähr an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert n. Chr. aber nahm die Entfremdung und Feindschaft zwischen Christusjüngern und den Christus nicht anerkennenden Juden solche Ausmaße an, daß es zum Ausschluß von Judenchristen aus dem Synagogenverband und zur beinahe prinzipiellen Verhärtung des Judentums auch gegenüber dem nichtjüdischen Christen kam. In den redaktionellen Teilen des Neuen Testaments, im Schrifttum der Rabbinen und der Kirchenväter finden sich deutliche Hinweise dafür, daß sich eine jüdisch-christliche Trennung bald nach 70 n. Chr. anbahnte, daß man sich vor ihr fürchtete und Gegenmaßnahmen gegen sie versuchte. Im rabbinischen und im kirchenväterischen Schrifttum finden sich Reflexionen über die bereits vollzogene gegenseitige Ablehnung und Absonderung[205].

[205] Über Entstehung und Ausmaß der jüdisch-christlichen Scheidung sind u. a. folgende Werke informativ: *Hans Bietenhard,* Cäsarea, Origenes und die Juden, Stuttgart 1974; *Kurt Hruby (Hrsg.),* Die Stellung der jüdischen Gesetzeslehrer zur werdenden Kirche, Zürich 1971; *ders.,* Die Trennung von Kirche und Judentum, Theol. Ber. 3, Zürich 1974, 135—156; *Samuel Krauss,* The Jews in the Works of the Church-Fathers, JQR 5 (1893) 133—157; 6 (1894) 82—99; 225—261; *Shlomo Pines,* The Jewish Christians in the Early Centuries of Christianity according to a New Source, Jerusalem 1966; *Jakob J. Petuchowski,* Der Ketzersegen, in: *M. Brocke u. a.,* Das Vaterunser, Freiburg 1974, 90—101; *Rengstorf/Kortzfleisch,* Kirche; *S. Safrai/M. Stern (Hrsg.),* The Jewish People in the First Century, Compendia Rerum Judaicarum at NT, 2 Bde, Assen 1974—76; *Peter Schäfer,* Die sogenannte Synode v. Jabne. Zur Trennung von Juden und Christen im 1./2. Jh. n. Chr., Judaica 31 (1975) 54—64, 116—124; *Adolf Schlatter,* Die Geschichte der ersten Christenheit, Gütersloh 1926; *ders.,* Synagoge und Kirche bis zum Barkochba-Aufstand, Stuttgart (Nachdr.) 1966; *Hermann L. Strack,* Jesus, die Häretiker und die Christen, Nach

1. Hinweise aus dem Neuen Testament

a) Furcht vor einem möglichen Ausschluß

§ 171 Besonders eindrücklich ist die Furcht der Christen vor den nicht christusgläubigen Juden und die christliche Enttäuschung und Erbitterung über den zu erwartenden Synagogenausschluß im Johannesevangelium bezeugt. Im Zusammenhang mit der Heilung des Blindgeborenen durch den johanneischen Christus heißt es in Joh 9,22: «Dies sagten seine Eltern, weil sie die Juden fürchteten. Bereits waren nämlich die Juden übereingekommen, wenn jemand ihn als Christus bekenne, sollte er aus der Synagoge ausgestoßen werden» (vgl. auch Joh 7,13; 12,42; 19,38; 20,19). In Joh 16,1 f. wird der Synagogenausschluß als von Christus selbst prophezeit dargestellt. Die Christen sollten mit dieser harten Möglichkeit rechnen, damit sie daran nicht irre würden. Markus und Matthäus rechnen mit der Möglichkeit, daß Christen in den Synagogen *gegeißelt* würden *(Mk 13,9; Mt 10,17).* Lukas erzählt die Episode, daß Jesus bei seinem ersten Auftreten in der Synagoge seines Heimatortes Nazareth aus der Synagoge und dem Dorfe hinausgestoßen wurde und beinahe einen Abgrund hinuntergestürzt worden wäre (Lk 4, 28 f.).

Jene angezogenen Stellen, die form- und traditionsgeschichtlich in die Zeit vor 70 n. Chr. zurückreichen (Mk 13,9; Mt 10,17; Lk 4,28 f.; vgl. auch Mt 23,37–39) zeigen, daß es vom Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu an zu vereinzelten Auseinandersetzungen mit jüdischen Funktionären und einzelne Gruppen kam. An einen Ausschluß Jesu und seiner Jünger aus dem Volk Israel dachte aber vor 70 n. Chr. niemand. Die beidseitigen Polemiken waren Ausdruck *innerjüdischer* Auseinandersetzungen (§ 53.124).

Die johanneischen Stellen dagegen sind redaktionell. Sie stammen aus der Zeit nach 70 n. Chr. Abgesehen davon, daß sie die überkommene Tradition reflektieren, sind sie Ausdruck eines frühchristlichen Erschreckens. Viele pastoralen Leiter und ihre durch Verfolgung und innere Schwierigkeiten geschwächten Gemeinden wurden in den letzten Jahrzehnten

---

den ältesten jüdischen Angaben, Leipzig 1910; *Hans Joachim Schoeps,* Aus frühchristlicher Zeit, Tübingen 1950.

des 1. Jahrhunderts n. Chr. verwirrt und darüber bestürzt, daß der Pharisäismus nach 70 n. Chr. unerwartet rasch aus seinem «Sekten»-Dasein geschlüpft war und nun mit sicherer Hand die Belange des Judentums wahrnahm (§§ 52–55.80). Es war leicht vorauszusehen, daß der Rabbinismus den mißliebigen Christenjüngern bald einmal die Synagogengemeinschaft verweigern würde.

b) Pharisäisierung des Judenchristentums

§ 172 Die Entwicklung verlief aber nicht in allen Gemeinden gleich und damit auch nicht notwendigerweise einer Trennung entgegen. Im sogenannten Frühkatholizismus, der besonders in der Apostelgeschichte, den Deuteropaulinen und den «katholischen» Briefen zum Ausdruck kommt, fand eine weitreichende *Pharisäisierung* der Auffassungen und Gemeindestrukturen statt. Der Ausdruck Pharisäisierung ist dem seit einiger Zeit wieder stark ventilierten Ausdruck *Rejudaisierung* bei weitem vorzuziehen[206].

§ 173 Aus der Apostelgeschichte ist die Pharisäisierung besonders deutlich zu erschließen. Der Verfasser hebt in der Gamliel-Perikope hervor, daß auch führende Pharisäer im Christusbekenntnis nicht einfach ein gottmißfälliges und unjüdisches Unterfangen sahen (Apg 5,34–39). Er berichtet auch, daß eine ziemliche Anzahl von Pharisäern sich dem Judenchristentum anschloß und dabei Probleme schuf:

«Aber einige, die aus der Sekte (hairesis) der Pharisäer zum Glauben gekommen waren, traten mit der Forderung auf: Man muß sie (= die bekehrten Nichtjuden) beschneiden und anhalten, das Gesetz des Moses zu beobachten» (Apg 15,5).

In der Apostelgeschichte wird auch die pharisäische Vergangenheit des Paulus unterstrichen. Paulus habe sich in einer Rückschau auf seine pharisäische Zeit als «Eiferer für Gott» (Apg 22,3 f.) bezeichnet. Ähnlich hätten sich die

[206] Was kann denn Rejudaisierung überhaupt bedeuten? Der Stifter des Christentums war ja Jude. Auch die frühjüdischen Gemeinden Palästinas setzten sich überwiegend aus Juden zusammen. Ethelbert Stauffer machte den Ausdruck «Rejuadisierung» geradezu zu einem journalistischen Jargon (Wie die christliche Kirche entstand, Christ und Welt 17, 1964, Nr. 27–32). Zum ganzen vgl. *Hans Joachim Schoeps*, Das Judenchristentum, Bern 1964.

Judenchristen «Eiferer für das Gesetz» (Apg 21,20) genannt. In der deuteropaulinischen Stelle 1 Tim 1,3 wird die Gebetseinheit sowie die Gesinnungs- und Stammesgleichheit zwischen dem frühkatholischen Judenchristentum und dem vorchristlichen Judentum angedeutet:

«Ich danke Gott, dem ich mit reinem Gewissen diene, wie dies schon meine Vorfahren taten. Ich danke ihm, wenn ich Tag und Nacht in allen meinen Gebeten an dich denke.»

Eine Idylle wird das pharisäisch-judenchristliche Verhältnis allerdings nie gewesen sein. Einen indirekten Beweis für Spannungen liefert Apg 12. Bei der Hinrichtung des Zebedäussohnes Jakobus und bei der Verhaftung und Einkerkerung des Petrus war der Pharisäerfreund, ja Pharisäerzögling Agrippa I. initiativ. Petrus floh nach seiner Befreiung aus Jerusalem.

§ 174 Von besonderer Bedeutung für unsere Problematik ist die Hinrichtung des Herrenbruders Jakobus in der Regierungszeit des Agrippa II. (28/50–94 n. Chr.) im Jahre 63 n. Chr. Im Gefolge dieser Hinrichtung gab es nämlich eine von Hans Joachim Schoeps so genannte «pharisäische Revolution»[207]. Josephus schreibt dazu in *Ant 20,197–203:*

«Bald darauf gelangte die Nachricht vom Tode des Festus nach Rom. Nun schickte der Kaiser den Albinus als Landpfleger nach Judaea. Der König aber ... übertrug das Hohepriesteramt dem Sohne des Ananus, der ebenfalls Ananus hieß. Der ältere Ananus soll einer der glücklichsten Menschen gewesen sein. Er hatte nämlich 5 Söhne, die alle dem Herrn als Hohepriester dienten, nachdem er auch selbst diese Würde lange Zeit hindurch bekleidet hatte ... Der jüngere Ananus jedoch, dessen Ernennung zum Hohenpriester ich soeben erwähnt habe, war von heftiger und verwegener Gemütsart und gehörte zur Sekte der Sadduzäer, die, wie schon früher bemerkt, in Gerichtssachen rigoroser sind als alle andern Juden. Ananus glaubte nun, jetzt, da Festus gestorben, Albinus aber noch nicht angekommen war, eine günstige Gelegenheit für ein hartes Verfahren zu haben. Er versammelte daher den hohen Rat zur Gerichtssitzung und stellte den

[207] *Hans Joachim Schoeps*, Die Tempelzerstörung des Jahres 70 in der jüdischen Religionsgeschichte, Ursachen — Folgen — Überwindung, CNT 6 (1942) 1–15, zit. 8.

Bruder des Jesus, der Christus genannt wird, vor dasselbe. Sein Name war Jakobus. Mit Jakobus klagte er auch einige andere der Gesetzesübertretung an und ließ sie steinigen. Das aber erbitterte auch eifrigste Beobachter des Gesetzes sehr. Diese schickten deshalb insgeheim Abgeordnete an den König mit der Bitte, den Ananus schriftlich aufzufordern, ein derartiges Unterfangen künftig zu unterlassen. Einige von ihnen gingen sogar dem Albinus, der von Alexandrien kam, entgegen und eröffneten ihm, daß Ananus ohne seine Genehmigung den Hohen Rat gar nicht zu einer Gerichtssitzung hätte einberufen dürfen.»

Dieser Abschnitt ist wegen des eingefügten «kleinen Testimonium Flavianum» (V 200) teilweise umstritten[208]. Uns aber kommt es hauptsächlich darauf an, daß Nichtsadduzäer gegen den von einem Hohepriester inszenierten religiösen Justizmord an Jakobus, oder mindestens gegen die übereilte Hinrichtung, protestierten. Den Kern dieser Gruppe müssen Pharisäer gebildet haben, die ja die «Behutsamkeit in Gerichtssachen» in ihrem Programm hatten (Av 1,1). Sie kommen als offizielle Protestierer bei Agrippa II. und bei Albinus auch deshalb in Frage, weil nur sie neben den Sadduzäern als offizielle Religionspartei anerkannt waren. Wenn diese Hypothese stimmt, haben wir es hier mit dem letzten Einstehen der Pharisäer für das Judenchristentum zu tun. Dieses Einstehen geschah vielleicht nicht um des Judenchristentums willen, sondern aus Gesetzeseifer und wohl auch aus Opposition gegen den Sadduzäismus. Dieser Eifer der Pharisäer, der den Christusjüngern zugute kam, verdient, nicht vergessen zu werden.

Der Bericht des Eusebius über die Hinrichtung des Herrenbruders (hist. eccl. II,23) verdient in Einzelheiten weit weniger Vertrauen als die dargelegte ältere Darstellung des Josephus. Laut Eusebius war nicht ein rabiater sadduzäischer Hohepriester der Initiant der Hinrichtung des Jakobus, sondern «Schriftgelehrte und Pharisäer». Einerseits wirken bei Eusebius neutestamentliche Ausdrucksweisen nach. Andererseits sind für ihn die Sadduzäer nicht mehr von Belang,

[208] Vgl. dazu auch *S. G. F. Brandon*, The Fall of Jerusalem and the Christian Church, London 1957, bes. 52; *Heinrich Kraft*, Die Offenbarung des Johannes HNT 16a, Tübingen 1974, 153.

sondern nur noch das sich der Schriftgelehrsamkeit widmende pharisäisch-rabbinische Judentum. Daß Eusebius die Hinrichtung auch viel tumultuarischer schildert und in ihr eine schuldhafte Ursache der Tempelzerstörung des Jahres 70 n. Chr. sah, ist von der judenfeindlichen Stimmung seiner Umgebung mitbestimmt. Dem Josephus Flavius ist in diesen Zusammenhängen eher zu trauen als dem judenfeindlichen Eusebius.

c) Konkurrenz im Volk Gottes

§ 175 Das Ur- und Frühchristentum schwankte nicht nur zwischen Angst vor den Maßnahmen jüdischer Autoritäten und der Anpassung an pharisäische Lebensweisen und -haltungen. Ihm war darüber hinaus ein weitschauender missionarischer Zug, verbunden mit intensiver theologisch-geschichtlicher Selbstbesinnung eigen. Paulus war der größte unermüdliche Verbreiter des Christentums und gleichzeitig auch sein größter Theologe.

In Röm 1,5 sagt Paulus, er habe von Christus «Gnade und Apostelamt empfangen, damit Glaubensgehorsam unter allen Völkern entstehe». Er sah sich also als Völkerapostel, dessen Missionsgebiet keine Grenzen kenne. Röm 1,14–16 lautet: «Griechen und Barbaren, Weisen und Ungebildeten bin ich verpflichtet. So bin ich, was an mir liegt, bereit, auch unter euch in Rom das Evangelium zu verkünden. Ich schäme mich des Evangeliums nicht. Es ist ja eine Kraft Gottes zur Erlösung für jeden Glaubenden – für den Juden zuerst, aber auch für den Griechen.»

Diese Verse zusammengenommen bedeuteten bereits etwas Neues, das zur Sprengung der jüdischen Gemeinschaft als religiös-soziologisches Gebilde angelegt war. Nicht darin lag der Keim zur Trennung, daß Paulus alle Völker bekehren wollte. Man weiß um die damalige Tendenz des Judentums alexandrinischer, babylonischer und palästinensischer Prägung, auf Konversionen unter den Völkern aus zu sein (vgl. auch Mt 23,15). Das Anstoßende lag vielmehr in der Überzeugung des Paulus, es gebe keine religiös-völkische Gegebenheit (Jerusalem, die jüdische Abstammung, das jüdische Volk, das Offenbarungswort als solches, der Tempelkult, das Gesetz etc.), die unabdingbare Voraussetzung für die besondere göttliche Gnadenzuwendung sei. Er lehnte jedes

menschliche Pochen auf unantastbare heilige Institutionen, jede Selbstgenügsamkeit und Berechnung im Hinblick auf die ungeschuldete Heilszuwendung von seiten Gottes ab. Er visierte eine *elektive Gemeinschaft* von Glaubensgehorsamen unter allen Völkern an. Alle mit dem religiösen Volkstum verbundenen Einrichtungen stellte er als nur relativ wichtig dar (Beschneidung, Speisegesetze, Heiratsvorschriften, Offenbarung als Band der Einheit). Es ging ihm um die von Christus her geprägte Gesinnung, die das Band der Einheit und das Unterpfand der Heilszukunft aller Menschen sein sollte. Damit war ein Keil in den *kommunalen Charakter des Judentums* getrieben.

Dieter Zeller wird wohl recht haben, wenn er als Hauptwort der heilsgeschichtlichen Konzeption des Paulus (bes. Röm 9–11, aber auch 1 Kor 15,20–28) die Dynamis des Wortes Gottes bzw. «die Heilsmacht des Evangeliums» sieht: ... «den Christen in Rom soll aufgehen, daß alle Menschen des Evangeliums zu ihrem Heil bedürfen»[209]. In diese Kraft bezieht Paulus auch das momentan widerstrebende Judentum ein (Röm 9–11). Gerade weil er sich mit dem AT gegen seine Volksgenossen einig weiß (vgl. z. B. Gen 12,1–3; Jes 19,23–25; Joel 3,5), argumentiert er mit einer solchen Eindringlichkeit gegen Eigenmächtigkeit, Gruppendenken und Pochen auf heilige Traditionen.

Auch andere neutestamentliche Abschnitte verraten ähnliche Besinnungen über die heilsgeschichtliche Rolle des Christentums. Dazu gehören u. a. das Gleichnis von den bösen Winzern (Mk 12,1–12 parr), vom königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22,1–14 parr), der in Mt 27,24 f. geschilderte Pöbelruf und die Worte Jesu zu den weinenden Frauen aus Jerusalem (Lk 23,27–31).

2. Der rabbinische Ketzersegen

a) Wissenschaftliche Fragestellungen

§ 176 Man nimmt in wissenschaftlichen Kreisen weitherum an, daß um 90/100 n. Chr. unter Vorsitz des Patriarchen

[209] *Dieter Zeller*, Juden und Heiden in der Mission des Paulus, Studien zum Römerbrief, Stuttgart 1973, 58.62.

Gamliel II. in *Javne* eine Synode stattfand. Die Synodalen seien hauptsächlich Anhänger der hillelitischen Gesetzesdeutung gewesen. Folgende Punkte seien auf der Tagesordnung gestanden: die Kanonfrage (Umfang, Herstellung eines Standard-Konsonantentextes), Fragen der Gebetsdisziplin und der Gottesdienstgestaltung in tempelloser Zeit, Fragen wegen Lehre und Sitte und Exkommunikation des Judenchristentums. Der letzte Punkt sei bis heute im sogenannten Ketzersegen (birkat ha-mînîm) faßbar. Das jüdische Hauptgebet, das Achtzehngebet (Tefilla, šᵉmone ʿesre), sei durch die Einfügung der 12. Beracha, eben des Ketzersegens, erst zum 18-Gebet geworden. Besonders Ismar Elbogen trug zur Verbreitung dieser Ansicht bei[210].

Die Synode von Javne ist kaum umstritten, wohl aber der Ketzersegen. Wurde er damals wirklich verfaßt? War er gegen die Judenchristen gerichtet? Wurde er damals als verbindliche Formel erklärt? – Joseph Heinemann weist in diesem Zusammenhang auf die vielen und variablen Vorformen des Ketzersegens hin. Dazu gehören u. a. die sogenannten Fluchpsalmen (z. B. Ps 21, 89), Sir 36,1–12 und PsSal 17 und 18. Nach ihm war der Ketzersegen nicht als ein zusätzlicher Segensspruch gedacht, sondern als eine Erweiterung und Tonveränderung einer bereits bestehenden Beracha, die sich gegen Separatisten und Frevler richtete[211].

Eine Untersuchung der rabbinischen Traditionen über den Ketzersegen kann zu einem Urteil darüber verhelfen, ob und in welchem Ausmaß der Ketzersegen eine Exkommunikation des Judenchristentums war.

b) Rabbinische Traditionen über den Ketzersegen

§ 177 In bBer 28b–29a findet sich eine Erzählung, deren Tradition sich vom 2. bis zum 4. Jahrhundert erstreckt: «Unsere Rabbinen haben gelehrt: Schimon der Flachshändler ordnete die 18 Benediktionen vor Rn Gamliel in Javne in der festgesetzten Reihenfolge an. Da sagte Rn Gamliel zu den Weisen: Gibt es wohl jemanden, der die Verwünschung

[210] *Ismar Elbogen*, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, Frankfurt 1931 (Nachdr. Darmstadt 1967), 36–38.

[211] *Joseph Heinemann*, op. cit. (Anm. 149) 141 f.; ähnlich *Maier*, Religion 145 f.; *Peter Schäfer*, op. cit. (Anm. 205) 60 f.

der Ketzer festsetzen kann? Da stand Schmuel der Kleine auf und setzte sie fest. Im folgenden Jahr hatte er sie vergessen und dachte zwei bis drei Stunden intensiv über sie nach. Man ließ ihn aber nicht (vom Beterpult) abtreten. Weshalb ließ man ihn denn nicht abtreten? Sagte denn nicht Rab Jehuda im Namen Rabs: Hat sich jemand in allen Berachot geirrt, lasse man ihn nicht abtreten. Hat er sich aber beim Ketzersegen geirrt, lasse man ihn abtreten. Wir müssen nämlich befürchten, er könne ein Ketzer (mîn) sein!? Anders war es jedoch bei Schmuel dem Kleinen. Er hat den Segen gegen die Mînîm ja festgesetzt. Wir könnten höchstens befürchten, er habe seine Meinung geändert. Abaje sagte: Ein Guter wird nicht (unversehens) schlecht! Etwa nicht? Es heißt doch: ‹Wenn der Gerechte von seiner Gerechtigkeit zurücktritt und Unrecht tut› (Ez 18,24)?! Dies bezieht sich aber auf einen, der von seiner Wurzel her schlecht ist, nicht aber auf jemanden, der von seiner Wurzel her gut ist. Etwa nicht? Es wird ja tradiert: Traue dir selbst nicht bis zu deinem Sterbetag, denn Jochanan der Hohepriester war 80 Jahre lang Hoherpriester, und zuletzt wurde er Sadduzäer.»

Dieser Text sagt nicht, der Ketzersegen sei in Javne *verfaßt worden.* Es heißt nur, er sei *festgesetzt und eingeordnet worden,* d. h. er habe eine bestimmte sprachliche Form und einen festen Platz (als 12. Beracha des Achtzehn-Gebetes) erhalten. Noch auffallender ist das Verhalten Schmuels des Kleinen. Es handelt sich bei ihm um einen hochangesehenen Gelehrten. Seine Bescheidenheit, Lernwilligkeit und Nächstenliebe werden gerühmt. Die Schechina habe auf ihm geruht. Eine Hallstimme aus dem Himmel habe dies bezeugt: «Es gibt hier einen, der würdig ist, daß die Schechina auf ihm ruht. Aber seine Generation ist dazu nicht würdig! Da richteten die Gelehrten ihre Augen auf Schmuel den Kleinen» (bSan 11a).

Vermutlich wurde Schmuel der Kleine deswegen mit der Aktualisierung des Ketzersegens betraut, weil man von ihm erwartete, er sei in der Lage, eine ausgewogene und für alle akzeptierbare Formulierung zu finden. Weshalb aber vergaß er dieselbe und weshalb wußte er sie ein Jahr *später* nicht mehr? Die talmudische Deutung scheint eine spätere Verlegenheitsdeutung zu sein. Möglich ist, daß Schmuel seine Formulierung vergessen *wollte,* daß er also nach der Fest-

setzung des Ketzersegens seine Meinung über die Ketzer änderte, daß er nachher nicht mehr von der Notwendigkeit von Abwehr-Gebeten (tägliches Pflichtgebet!) gegen irgendwelche Apostaten überzeugt war und daß er nicht mehr von der gleichrangigen Gefährlichkeit von Häresie und römischer Invasionsmacht überzeugt war. Es könnte sein, daß Schmuel durch dieses Verhalten in den Verdacht geriet, auch selbst mit der Apostasie zu sympathisieren (vgl. bBer 33b; yBer 5,4). Dies könnte das Verhalten seiner Kollegen erklären, ihn nicht vom Vorbeterpult weggehen zu lassen. Man wollte genau wissen, wie es um seine Einstellung zur Ketzerei stand. In diesem Falle ist Schmuel ein Zeuge dafür, daß nicht alle rabbinischen Gelehrten der Überzeugung waren, man müsse gegen Abweichler von den rabbinischen Normen einen unerbittlichen Kollisionskurs einschlagen.

§ 178 Wir sind im Besitze mehrerer Versionen und Paraphrasierungen des Ketzersegens. Das Hauptaugenmerk der Kommentatoren richtet sich auf die sogenannte *palästinensische Rezension*, einen Text, der von Salomon Schechter in den 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts in der Kairoir Geniza gefunden wurde[212]. Dieser Text lautet:

'Den Mešûmmadim (Abtrünnigen, Verrätern oder gar: Täuflingen?) sei keine Hoffnung. Entwurzle das Reich des Übermuts (makhût zadôn) schnell, in unseren Tagen! Die Nosrîm (Nazarener) und die Mînîm (Ketzer, Abartigen) mögen in einem Augenblick zugrunde gehen. Ausgelöscht seien sie aus dem Buch des Lebens. Nicht mögen sie aufgeschrieben werden zusammen mit den Gerechten. Gepriesen seist du, Herr, der niederhält die Frechen.»

Dieser Geniza-Text ist der einzige, in dem die Judenchristen ausdrücklich genannt werden. Sie werden als gleichrangige Übel wie die Ketzer (Gnostiker, Libertiner, Gottesleugner etc.) und die römische Besatzungs- und Verfolgungsmacht betrachtet. Unter der (unbewiesenen) Voraussetzung, dieser Text sei die älteste oder gar die Urform, wurden bisweilen allzu weitreichende Folgerungen aus ihm gezogen. Die Judenchristen hätten als national-religiöse Verräter gegolten

[212] *Salomon Schechter* publizierte diesen Text in: JQR 10 (1898) 654—659.

und seien deshalb auf dieselbe Stufe mit der römischen Okkupationsmacht gestellt worden[213].

§ 179 Etwa aus gleicher Zeit wie die palästinensische Rezension stammt auch die *babylonische Rezension* des Ketzersegens. Sie muß etwa ab dem 3. Jahrhundert n. Chr. ungefähr in der uns heute vorliegenden Form im babylonischen Judentum gängig gewesen sein[214]. Der Text lautet:

«Den Mešûmmadim sei keine Hoffnung. Alle Ketzer (mînîm) und Verräter (môsrîm) mögen in einem Augenblick zugrunde gehen. Entwurzle und zerbrich das Reich des Übermuts schnell, in unseren Tagen. Gepriesen seist du, Herr, der die Feinde zerbricht und die Frechen niederhält.»

Die Verwandtschaft dieses Textes mit der Geniza-Version ist augenscheinlich. Die Judenchristen aber kommen hier nicht vor. Sie spielten ja in Babylonien keine Rolle. Zu beachten ist ferner, daß diese babylonische Form in die traditionellen jüdischen Gebetbücher (vgl. Seder Amram Gaon) aufgenommen wurde, nicht aber die palästinensische. Sie hat damit ein größeres Gewicht als jene.

§ 180 Eine Paraphrasierung des Ketzersegens ist uns aus der Zeit der Mischna (220 n. Chr. bzw. etwas später) überliefert: «Die Frevler Israels und die Frevler der Völker der Welt steigen in ihrem Körper in die Hölle hinab und werden 12 Monate in ihr gerichtet. Nach 12 Monaten hört ihre Seele zu existieren auf. Ihre Körper werden verbrannt. Die Hölle wirft sie aus und sie werden zu Asche. Der Wind treibt sie auseinander und zerstreut sie. Sie werden zu Asche unter den Fußsohlen der Gerechten am Tage, den ich bereite, spricht der Herr der Heerscharen (vgl. Mal 3,21). Aber die Ketzer, die Abtrünnigen, die Denunzianten, die Epikuräer, die Verleugner der Tora, die sich von den Wegen der Gemeinde absondern, jene, die die Auferstehung der Toten leugnen, jeder der sündigte und die Vielen zur Sünde verführte ... und wer Entsetzen im Lande der Lebenden verbreitete, wer seine Hände gegen den Tempel ausstreckte — für alle diese ist die Hölle verriegelt. Sie werden in ihr für

[213] So noch *J. J. Petuchowski*, op. cit. (Anm. 205) 98 f.

[214] Die babylonische Version des Ketzersegens ist wiedergegeben bei *G. Dalman*, op. cit. (Anm. 120) 303, sowie in der Gießener Mischna I, 21: nach dem Siddûr Jemen I.

alle Geschlechter gerichtet ... Die Scheol zerfällt, sie aber zerfallen nicht» (tSan 13,4 f.; parr., bRHSh 17a).

Das Spektrum der Frevler ist hier stark verbreitert. Es wird ein deutlicher Unterschied gemacht zwischen Frevlern im allgemeinen und solchen Leuten, die einem geordneten Gemeindeleben besonders entgegengesetzt sind. Ihnen droht dauernde Höllenstrafe. Aufgezählt werden u. a. separatistisch sich gebärdende Pharisäer (= jene, die sich von den Wegen der Gemeinde absondern: pôršîn), Verführer, Denunzianten, religiöse Zweifler etc. Sie sind schlimmer als frevlerische Heiden. Wiederum sind die Judenchristen nicht erwähnt, obwohl der Text wohl aus dem palästinensischen Raum stammt.

§ 181 Heute wird der Ketzersegen im 18-Gebet nur noch in allgemeinen Formulierungen gebetet. Die Fassung im liberalen Einheitsgebetbuch Deutschlands (1929) lautet z. B.: «Laß die Irrenden zu dir zurückfinden, laß alle Gewalttat bald von der Erde verschwinden und frevelhaften Übermut gebrochen werden in unseren Tagen. Gepriesen seist Du, Ewiger, der die Gewalt zerbricht und den Übermut demütigt.»

Damit ist aus dem alten gegen Ketzer und Ketzereien gerichteten Gebet ein Hilferuf zur Rückkehr Irrender und zur Abwendung schwerer Gewalttätigkeiten geworden. Es ist für eine bedrängte und bedrohte Gemeinschaft tröstlich, wenn sie vertrauen kann, daß Gott menschenfeindliche Mächte zurückbinden, umwandeln oder vernichten kann!

§ 182 Es gab also nie eine vom ganzen rabbinischen Judentum ausgesprochene Exkommunikation der Judenchristen. Die Judenchristen wurden nicht einmal überall als besonders gefährliche Apostaten gewertet. Die verschiedenen Versionen des Ketzersegens lassen kaum einen anderen Schluß zu. Die *Scheidung* zwischen Judentum und Judenchristentum ist also *auch nicht unwiderruflich*. In ihren Anfängen stand sie nicht einmal im Blickpunkt der Mehrheit der Juden. Keinesfalls wurde sie als nun feststehendes allgemeines Übel taxiert. Noch unvollständiger ist die Trennung zwischen Judentum und Heidenchristentum. Der Hauptgrund ist der, daß Nichtjuden an sich kaum Objekte jüdischer Gesetzesbestimmungen sein können. Die rabbinischen Halachot, Gebete und richterlichen Bestimmungen betreffen vielmehr fast nur die Juden:

gute, schlechte, halbgute, abgefallene, Revertiten, Gottesleugner, Gotteslästerer etc. Die Nichtjuden werden fast nur im Zusammenhang mit Juden (als Verfolger, Verführer etc.) für halachische Entscheidungen relevant. Insofern der jüdische Ketzer, Nörgler, Apostat, Verräter etc. eigentliches Entscheidungsobjekt der Rabbinen war, wurde er gleichsam im Nebenzug als das gefährlichere Übel betrachtet als der feindliche Nichtjude (vgl. mSan 11,4; der widerspenstige Alte; ähnlich mSan 7,4; der Gotteslästerer und Götzendiener: beides Juden!). Das Judentum sieht somit im jüdischen Ketzer ein schlimmeres Übel als im nichtjüdischen Frevler. Auch dafür ist der Ketzersegen ein Beispiel.

3. Stellungnahmen der Kirchenväter zur jüdisch-christlichen Trennung

§ 183 Die Kirchenväter beschäftigen sich hauptsächlich aus apologetischen Motiven mit der jüdisch-christlichen Trennung[215]. Justin der Märtyrer kommt in seinem zwischen 155 und 161 n. Chr. geschriebenen «Dialogus cum Tryphone Judaeo» mehrmals auf den Ketzersegen zu sprechen. In Tryph 16,4 schreibt er an die Adresse der Juden: «Den Gerechten habt ihr ja getötet und vor ihm seine Propheten, und jetzt verstoßt ihr die, welche auf ihn und auf den allmächtigen Gott, den Weltenschöpfer, der ihn gesandt hat, ihre Hoffnung setzen. Ihr entehrt sie, soweit es bei euch möglich ist, indem ihr die Christusgläubigen in euren Synagogen verflucht» (ähnlich: Tryph 47,5 f.; 96,1 f. u. ö.).

Der Bischof Epiphanius (315–403) schreibt in Haer 24,9, daß die Juden von einem Haß gegen die Christen getragen seien und daß sie «täglich dreimal, wenn sie in ihren Synagogen ihre Gebete verrichten, die Christus-Gläubigen verfluchen und verwünschen, indem sie sagen, Gott möge die Nazarener

[215] Außer den in Anm. 205 genannten Werken vgl. noch *M. Freimann*, Die Wortführer des Judentums in den ältesten Kontroversen zwischen Juden und Christen, MGWJ 56 (1912) 49–64, 164–180; *Dirk van Damme*, Gottesvolk und Gottes Reich in der christlichen Antike, in: *C. Thoma*, Judentum und Kirche: Volk Gottes Theol. Ber. 3, Zürich 1974, 157–168; *N. R. M. De Lange*, Origen and the Jews, Cambridge 1976.

verwerfen». Hieronymus kommt in seinem Kommentar zu Jesaja mehrmals auf dieses Thema zu sprechen. Zu Jes 2,18 schreibt er, daß die Juden das Christentum unter dem Namen «Nazarener» verwünschen (sub nomine Nazaraeorum anathematizant vocabulum Christianorum). Zu Jes 49,7 scheibt er: «Sie schmähen Christus unter dem Namen ‹Nazarener› (Christo sub nomine Nazaraeorum maledicunt). Und zu Jes 54,4: «Sie verwünschen Tag und Nacht den Erlöser und überhäufen, wie ich schon oft gesagt habe, unter dem Namen ‹Nazarener› dreimal täglich die Christen mit Schimpworten.»

§ 184 Man könnte aus diesen Zitaten indirekt auf eine starke Verbreitung der palästinensischen (Genisa-)Version des Ketzersegens schließen. Nur in ihr kommt ja der Begriff «Nazarener» vor. Zur Vorsicht mahnt aber die Wahrscheinlichkeit, daß die zitierten Kirchenväter in ihren Formulierungen von Justin abhängig sind. Justin selbst hat den Ketzersegen wohl auch nicht selbst gehört. Er kannte ihn nur vom Hörensagen. Seine Informanten dürften Konvertiten aus dem Bereich des hellenistischen Judentums gewesen sein. Tryphon, der eine literarische Fiktion ist, redet wie ein hellenistischer Jude. Abgesehen davon, daß die Mutmaßungen der Kirchenväter über den Ketzersegen vom Kontext der beidseitigen Polemik her eingestuft werden müssen, stellen sie ein eindrückliches frühkirchliches Zeugnis dafür dar, daß die Christen sich damals mit Christus identifizierten. Eine unterstellte Schmähung gegen Christus betrachteten sie als gegen sich selbst gerichtet. Eine Schmähung gegen sie selbst betrachteten sie als auch gegen Christus gerichtet (besonders deutlich bei Justin und Hieronymus zu Jes 49,7 und Jes 54,4). Diese Haltung – nicht die einzelnen Vorwürfe und auch nicht der Ton der Kirchenväter – trägt einen Hauch von Überzeitlichkeit an sich.

§ 185 Jenseits der sonstigen harten judenfeindlichen Worte der Kirchenväter gegen die Juden darf man nicht vergessen, daß auch die Kirche das Judentum nie offiziell exkommuniziert hat. Es gibt keine derartige Bannbulle! Die christlich-jüdische *Trennung* ist also *auch von christlicher Warte aus keine totale* und damit ebenfalls *nicht unwiderruflich*. Dasselbe haben wir schon bezüglich der jüdischen Seite festgestellt (§ 182). Diese beidseitige Gegebenheit birgt viele Keime für

neue Hoffnungen in sich. Allerdings darf nicht vergessen werden, daß die wirkliche Kluft zwischen Synagoge und Kirche viel tiefer ist, als alle offiziellen und offiziösen Aussagen andeuten können. Nicht Bann und nicht Exkommunikation sind dafür die Ursache, sondern jahrhundertelanges Auseinanderleben und todbringende Feindschaft. Die Tragik und Unmeßbarkeit der gegenseitigen Ferne und Feindschaft regt speziell in unserer Zeit ziemlich viele Juden und Christen zu kühnen Suggestionen und Einheits-Visionen an. Diese werden von zünftigen Theologen und traditionellen Gläubigen meistens nicht verstanden und deshalb belächelt. Man redet leichtfertig von christlich-sektierischer Judentums- und Israelschwärmerei. Vergleichbare Phänomene tauchen auch vom Judentum her auf. Es gibt eine zunehmende Zahl von jüdischen Einzelgängern, die das harte Leidensschicksal des jüdischen Volkes gleichsam auf ihre eigenen Schultern genommen haben und die gleichzeitig über das Unverständnis breiter jüdischer Kreise für die jüdische Sendung an alle Völker bestürzt sind. Wer sich solchen jüdischen und christlichen Außenseitern gegenüber in der christlichen Mitte befindlich fühlt, trägt eine Verantwortung, diesen Trägern großer Hoffnungskraft aus ihrer Isolierung heraus zu helfen. Innertheologisch geht es gerade angesichts der christlich-jüdischen Scheidung darum, Christologien der Kontinuität (mit dem Alten Testament und dem Judentum), nicht der Diskontinuität, zu entwerfen und zu verkünden. Solche Brükken-Christologien kommen speziell großen jüdischen und christlichen Suchern nach Einheit und gesamtmenschheitlicher Verwurzelung im Glauben entgegen[215a]. Da außerdem die Trennungsgräben weder von jüdischer noch von christlicher Seite her überall eindeutig und definitiv gezogen worden sind, entsprechen alle Arten von Verständigungsbemühungen dem Geiste des Judentums und des Christentums.

[215a] Es ist sehr delikat, Namen von unverstandenen Einzelgängern zu nennen. Vgl. z. B. das Buch von *Hermann Levin Goldschmidt*, Weil wir Brüder sind, Biblische Besinnung für Juden und Christen, Stuttgart 1975. Eine gute Übersicht über christologische Ansätze angesichts christlich-jüdischer Bekenntnisunterschiede und Feindschaften bietet *Michael B. Mc Garry*, Christology after Auschwitz, New York 1977. Mc Garry beurteilt darin Vorschläge moderner Autoren, die speziell im christlich-jüdischen Gespräch engagiert sind.

CHRISTLICHE JUDENFEINDSCHAFT

1. Fragestellungen, Kritiken und Forderungen der Holocaust-Theologie

§ 186 «Der Schein des Krematoriumofens von Auschwitz ist für mich der Leuchtturm, der alle meine Gedanken lenkt. O meine jüdischen Brüder, und auch ihr, meine christlichen Brüder, glaubt ihr nicht, daß er sich mit einem anderen Schein, mit dem des Kreuzes vermengt?»

Dies sind die beiden letzten Sätze eines Buches, das Jules Isaak von 1943 bis 1946 in der Abgeschiedenheit seines Untergrunddaseins schrieb[216]. Jules Isaac war einer der großen Visionäre christlich-jüdischer Verständigung nach dem Zweiten Weltkrieg. Ihm ging es nicht nur um die Denunzierung der nazistischen Judenmörder und der hinter ihnen stehenden judenfeindlichen Ideologen, sondern um eine Neubegründung und Neuformierung des humanen Zusammenlebens im Geiste des wahren Judentums und des wahren Christentums. Charakteristisch hierfür ist das Zusammensehen, ja Zusammenkoppeln des gekreuzigten Christus mit der maschinell und massenhaft vorgenommenen Judenvernichtung in den deutschen Konzentrationslagern (vgl. § 160). Jules Isaac kann daher (neben Nelly Sachs u. a.) als einer der ersten Vertreter der heute besonders in den USA blühenden Holocaust-Theologie gewertet werden.

§ 187 Die Holocaust-Theologie wird heute von jüdischen und christlichen Persönlichkeiten vertreten, die mit Scharfblick und Engagement die Grundlagen und geschichtlichen Ausgestaltungen besonders des Christentums, aber auch bestimmter Seiten des Judentums, einer Kritik unterziehen. Die vorgeschlagenen deutschen Ausdrücke «Endlösungs-Theologie» oder «Ganzopfer-Theologie» haben sich nicht

[216] *Jules Isaac*, Jésus et Israel, Paris 1946; Das obige Zitat stammt aus der deutschen Übersetzung: Jesus und Israel, Wien 1968, 463.

durchgesetzt. Der Grundansatz der Holocaust-Theologie ist «Auschwitz», das Mahnmal der auch auf christliches Versagen zurückzuführenden Massenvernichtung von Juden. Der Staat Israel gilt als Symbol der unerwarteten Rettung des Judentums trotz der Vernichtungsöfen. In ihrer Thematik geht die Holocaust-Theologie von Erlebnissen und Gedankenführungen von Geretteten (z. B. Elie Wiesel) aus, sowie von der christlichen Israeltheologie seit 1945. Auch die historisch-kritische Exegese des Neuen Testaments und außertheologische gegenkirchliche Literaturen bieten ihr viele Anknüpfungspunkte. Zunächst geht es den Holocaust-Theologen um eine grelle und aggressive Kritik am Neuen Testament und am antijüdischen Christentum. In der Hauptsache aber geht es ihnen um eine neue Fundierung der christlich-jüdischen, ja gesamtmenschheitlichen Solidarität[217].

§ 188 Den Holocaust-Theologen ist es in großem Ausmaß zu danken, daß die Frage nach den Auswirkungen der christlichen Botschaft auf den nationalsozialistischen Antisemitismus in aller Schärfe neu gestellt wurde. Folgende Einzelfragen brennen auf der Seele: Wie verhält sich der vorchristliche zum christlichen Antisemitismus? Enthält das Neue Testament Antisemitismen? Wann vereinigte sich die antisemitische christliche Ideologie mit dem vorchristlichen Antisemitismus? In welchem Ausmaß ermöglichte die christliche Lehre und Verkündigung den modernen nachchristlichen Antisemitismus? Was ist zu tun, um die antisemitismusgeprägte Unheilsgeschichte zu beenden?

§ 189 Nach *Rosemary Radford Ruether* ist der theologische Antijudaismus «die linke Hand der Christologie, d. h.

---

[217] Als charakteristische Werke und Zusammenfassungen der Holocaust-Theologie können gelten:
Elieser Berkovits, Faith after the Holocaust, New York 1973; *A. Roy Eckhardt*, Your People, My People. The Meetings of Jews and Christians, New York 1974; *Emil L. Fackenheim*, God's Presence in History, New York 1972; *Fleischner*, Auschwitz; *Franklin H. Littell*, The Crucifixion of the Jews, New York 1975; *Richard L. Rubenstein*, After Auschwitz, Radical Theology and Contemporary Judaism, Indianapolis 1966; *Rosemary Radford Ruether*, Faith and Fratricide, The Theological Roots of Anti-Semitism, New York 1974; *Nelly Sachs*, Zeichen im Sand, 1962; *Hans O. Tiefel*, Holocaust-Interpretations and Religions Assumptions, Jdm 25 (1976) 135–149; *Elie Wiesel*, Night, New York 1969; *ders.*, Der Schwur von Kolvillag, Wien 1976.

die negative Seite des christlichen Anspruchs, daß Jesus der Christus war»[218]. Sie führt diese These u. a. so aus: «Der christliche Antisemitismus war ein ganz und gar neuer Faktor im Rahmen des antiken Antisemitismus. Seine Quelle liegt im theologischen Streit zwischen Christentum und Judentum über die Messianität Jesu und schlägt in diesem Sinne am Herzen der christlichen Frohbotschaft»[219].

Ruether ist auch der Ansicht, die mit der christlichen Botschaft verquickte Judenfeindschaft sei sowohl der kompakteste und dunkelste Ausdruck des kirchlichen Triumphalismus als auch die direkte Ursache des zivilisatorischen und damit auch des Hitlerschen Antisemitismus. Sie schreibt:

«Der moderne Antisemitismus ist sowohl eine Fortsetzung als auch eine Transformation der mittelalterlichen theologischen Wertung und Behandlung der Juden als Sündenböcke. Während jedoch die mittelalterliche Tradition ihre religiöse Begründung von der Weigerung der Juden hernahm, Jesus als den Christus zu akzeptieren und sich der Kirche anzuschließen, baut der moderne Antisemitismus auf dem mittelalterlichen Bild des Juden als einer Krankheit und dämonischen Macht auf»[220].

Der Holocaust-Theologe *Franklin H. Littell* vertritt die These, der christliche Antisemitismus habe begonnen, «als die Heidenchristen in frühchristlicher Zeit zur Mehrheit in der Kirche wurden. Dies geschah sehr bald. Die Predigt des Apostels Paulus unter den Nichtjuden erzielte eine reiche Ernte bei Tausenden von Nichtjuden, die bereits den Synagogen des Diaspora-Judentums nahestanden ... Diese ‹Gottesfürchtigen› fluteten nun in die jungen christlichen Kirchen hinein ... Der theologische Antisemitismus begann, als die aus vielen Volksgruppen des Mittelmeerraumes stam-

[218] In: *Fleischner,* Auschwitz 79.

[219] Faith and Fratricide (Anm. 217) 28. Dieses Buch erschien 1977 in München auf deutsch mit dem Titel «Brudermord und Nächstenliebe».

[220] In: *Fleischner,* Auschwitz 89; Die These, der moderne nazistische (und sowjetrussische und arabische) Antisemitismus entspringe direkt vom christlichen Antisemitismus, wird auch von solchen Autoren vertreten, die den liberalen und christlich-sozialen Antisemitismus des 19./20. Jhs. untersuchen; z. B. von Isaak Hellwing, Der konfessionelle Antisemitismus im 19. Jahrhundert in Österreich, Salzburg 1972.

menden Nichtjuden mit ihrer Abneigung gegen jüdische Bevorzugungen, mit ihrem Widerstand gegen das Wichtignehmen der Ereignisse der jüdischen Geschichte und mit ihren ethnischen, sprachlichen und kulturellen Selbstgefälligkeiten im Gefolge ihrer Konversion in der Kirche zu Einfluß kamen»[221].

Ähnlich wie alle Holocaust-Theologen sieht Littell in der eingenisteten Judenfeindschaft im Christentum die vielleicht größte Katastrophe, die sich gegen *Judentum und Christentum* richtete. Der in der Nazizeit und nachher eklatant gewordene Abfall vom Christentum hänge wesentlich mit dem ideologischen und menschlichen christlichen Versagen dem Judentum gegenüber zusammen.

Das Hineinschlittern in das Vernichtungswerk an den Juden zur Nazizeit «begann mit der christlichen Verleugnung des jüdischen Volkes, mit der Peisgabe des wesentlichen jüdischen Charakters des Christentums (essential Jewishness of Christianity), mit dem Mord an jenen, die als repräsentatives Zeichen einer von der Welt gehaßten Gegenkultur verstanden werden konnten. Die meisten der Getauften schritten in der Nazizeit mit Begeisterung zum Verrat. Die Apostasie der getauften Heiden ist der signifikanteste religiöse Faktor in der gegenwärtigen Krise des Christentums. Diese Krise endete nicht mit dem Opfergang der Juden in die Gaskammern. Sie wird erst geheilt werden können, wenn sich die Kirchen in unbestechlich-unbarmherziger Selbstprüfung der Bedeutung dieser Apostasie stellen und ihren Ursprüngen nachsteigen»[222].

Der Schwerpunkt der Kritik der Holocaust-Theologen richtet sich bald gegen die Kirche als Ganzes, bald gegen das Neue Testament, bald gegen die Kirchenväter, bald gegen die päpstliche Judenpolitik, bald gegen die Kirchenführer des 19./20. Jahrhunderts. Im Hintergrund aber spielt fast immer das Neue Testament die Hauptrolle: Ist es antisemitisch oder nicht? Um den Holocaust-Theologen, dem Christentum und dem Judentum gerecht zu werden, sind — vor einem Eingehen auf das Neue Testament — Klarstellungen über den Begriff des Antisemitismus notwendig. Einigen Vertretern der Holocaust-Theologie brennt nämlich bisweilen

[221] Op. cit. (Anm. 217) 25 f. [222] Op. cit. (Anm. 217) 41.

der prophetische Elan und das pauschale Denken gegenüber einer nüchternen Analyse durch. Man darf jedoch so profunde Forscher wie Franklin H. Littell nicht mit solchen Mängeln in Zusammenhang bringen.

2. Bemerkungen zu Inhalt und Umfang der Begriffe Antisemitismus, Antijudaismus, Judenhaß, Judenfeindschaft

§ 190 Die Begriffe «Antisemitismus», «Antijudaismus», «Judenhaß» und «Judenfeindschaft» werden heute meistens gleichsinnig verwendet. Allen haften aber Ungenauigkeiten an. Aus dem Wort Antisemitismus könnte man herauslesen, es gehe um eine Feindschaft gegen die Semiten. Es geht aber einzig um die Juden. Die übrigen erwähnten Begriffe könnten zur Meinung verleiten, *alle* Äußerungen von Gegnerschaft und Feindschaft gegen Juden oder Judentum seien gemeint. Wer aus irgendeinem Grund Haß gegen einen Juden hegen würde, dessen Haß wäre von anderer Qualität, als wenn er sich gegen einen Nichtjuden richten würde. Wer die von Juden betriebene Politik des Staates Israel attackieren würde, wäre ebenfalls ohne weiteres ein Antisemit. Dadurch würden die Begriffe ins Unwägbare ausufern.

Auch in anderer Richtung muß noch eine Eingrenzung dieser Begriffe geschehen. Die Trennung, die seit Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. zwischen Judentum und Christentum besteht (§§ 168–185), ist *an sich* noch kein Antisemitismus und auch kein Antichristianismus. Damit wird nicht in Abrede gestellt, daß nicht auch Antisemitismen und Antichristianismen am Zustandekommen und am Weiterbestehen dieser Trennung beteiligt waren und sind. Ebensowenig kann bestritten werden, daß bestimmte Formulierungen, die die Trennung anzeigen, leicht antisemitisch bzw. antichristlich verwendbar sind. Man ist dankbar, daß im Verlaufe der Zeit die Ausdrücke gemildert wurden (§ 181). Jenseits aller unschönen Begleitumstände, die zur jüdisch-christlichen Scheidung führten, ist die Trennung auch Ausdruck des Rechtes der Anhänger beider Religionen, möglichst ungestört nach der eigenen Glaubensüberzeugung und -erfahrung leben zu können. Dieses Menschenrecht mußte leider mit viel Tränen

und Substanzverlust durchgesetzt werden. Solange und insofern die Menschen beidseits des Grabens sich redlich anstrengen, im Interesse der Einheit der Offenbarungsreligion und des Offenbarungsvolkes sowie im Interesse der Humanität, Brücken über den Graben zu schlagen, ist der Graben selbst nicht nur ein Übel[223].

§ 191 Der Antisemitismus ist eine speziell gegen Juden und Judentum gerichtete Ideologie und Voreingenommenheit. Er «umfaßt die ganze Skala von Gefühlswerten und Verhaltensweisen gegen die Juden zwischen instinktiver Aversion, die keinem Juden ein Haar krümmen möchte, bis zu einem Haß, der sich die planmäßige Ausrottung des Juden zum unverrückbaren Ziel setzt»[224]. Er ist ein prinzipieller und praktischer Kollektivhaß gegen das jüdische Volk, eine pauschale Feindschaft gegen Juden, insofern sie Juden sind. Wer eine antisemitische Gesinnung hat, kann die Identität des Judentums nicht mehr richtig erkennen und deuten. Er verliert die Fähigkeit, zwischen dem Judentum als Ganzes und den einzelnen Juden oder zwischen dem gestrigen und dem heutigen Judentum zu unterscheiden.

Was den Antisemitismus «von sonstigen Gruppenvorurteilen ... unterscheidet, ist, daß normalerweise ein Gruppenvorurteil mit zeitgenössischen Phänomenen, also mit wirklichen Geschehnissen zusammenhängt, der Antisemitismus dagegen fast gar keine Beziehung zur tatsächlichen Umwelt hat, sondern aus einem Gewebe der Phantasie erwächst, das fortwährend durch weitere Fäden verstärkt wird»[225]. Eine Diagnose lautet dann notwendigerweise auf Antisemitismus, wenn drei Umstände vorhanden sind: a) *Ideologen* erzählen Schauermärchen über die Juden, b) Bereits verfestigte *Ideologien* versperren den Blick des Durchschnittsbürgers vor der Wahrheit über Judentum und Juden, c) *Judenfeindliche Aktionen* (Brandstiftungen, Pogrome) finden unter Berufung auf Ideologen und Ideologien statt.

---

[223] Vgl. u. a. *Nicholas de Lange/Clemens Thoma,* Begriff des Antisemitismus, vorchristlicher Antisemitismus, TRE II 1978 (im Druck).

[224] *Walter Holsten,* Antisemitismus, RGG [3]I (1957) 456—459, zit. 456.

[225] *James William Parkes,* Antisemitismus, München 1964, 94.

3. Bemerkungen zur Frage eines eventuellen neutestamentlichen Antijudaismus

§ 192 Wenn Antijudaismus im beschriebenen Sinn ein apriorischer Judenhaß ist, dann kann es ihn im Neuen Testament höchstens indirekt und am Rande geben. Nicht nur Jesus und Paulus waren Juden, sondern auch die neutestamentlichen Hagiographen. Keiner von ihnen verstand sich als Apostat. Keiner hat sich seines Judentums geschämt. Alle wollten echtes, Gott gefälliges Judentum repräsentieren (§§ 129–103, 135–137). Antisemitismus kann nur von draußen her kommen. Nichtjuden oder jüdische Dissidenten können ihn erzeugen.

§ 193 Von diesen Voraussetzungen ausgehend, kommt zunächst ein neutestamentlicher Halbvers als antisemitisch in Frage: 1 Thess 2,15b: «Sie (die Juden) sind Gott mißfällig und allen Menschen feindlich.»

Wahrscheinlich steht dahinter der antijüdisch-heidnische Slogan: «Sie (die Juden) sind den Göttern mißfällig und allen Menschen feindlich.» Auf die Götterverhaßtheit und (oder) Menschenfeindlichkeit der Juden spielen u. a. Hekataios von Abdera (300 v. Chr.) und der ägyptische Geschichtsschreiber Manethon an, der im 3. Jahrhundert v. Chr. in griechischer Sprache eine Geschichte Ägyptens schrieb und dessen Werk in ausführlichen Exzerpten in den Antiquitates des Josephus Flavius enthalten ist; ferner erwähnen sie Plinius der Ältere (Nat. Hist. 13,4,46) und Tacitus (Hist. V,3–5). Auch im Buche Esther wird zweimal andeutend darauf hingewiesen (Esth 3,8; 13,4–5). Wahrscheinlich fügte nicht Paulus, sondern ein späterer heidenchristlicher Glossator den Vers 1 Thess 2,15b in den ersten Thessalonicherbrief ein. Der paulinische Gedankengang würde nämlich durch das Fehlen dieses Halbverses nicht gestört, sondern eher verdeutlicht. Eine gewisse Entschuldigung für diesen antisemitischen «Ausrutscher» liegt darin, daß Paulus oder der nichtjüdische Glossator aus einer Verfolgungsnot heraus schrieb. Falls Paulus selbst der Autor dieses Halbverses war, dann muß es wohl so gewesen sein, daß ihm bei der Verkündigung Christi unversehens und unwillkürlich ein unter Nichtjuden verbreiteter judenfeindlicher Ausdruck in die Feder floß. Dieser Ausdruck wäre demnach ein Zeichen der übermäßi-

gen, unaufmerksam machenden Erregung, nicht des Antisemitismus des Juden Paulus. Paulus hätte höchstens einen jüdischen Selbsthaß haben können. Den hatte er aber wahrlich nicht!

§ 194 Der Apostel Paulus war vielleicht der einzige neutestamentliche Hagiograph, der einen beginnenden heidenchristlichen Antisemitismus wahrnahm. Er bot seinen ganzen theologischen Scharfsinn auf, um einen Damm dagegen zu errichten. Offenbar waren die nichtjüdischen Christen Roms vom dortigen heidnisch-vorchristlichen Antisemitismus angekränkelt. Aus diesem Grunde schrieb er die grandiosen Kapitel 9–11 des Römerbriefes. Darin zeigt er auf, daß das Judentum trotz der Christusablehnung als ganzes – wenn auch nicht in allen seinen Vertretern – weiterhin Israel sei und endgültig gerettet werde. Er warnt die Heidenchristen vor judenfeindlicher Ideologie: «Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich» (11,18). «Denke nicht hochmütig, sondern fürchte» (11,20b). «... damit ihr euch nicht selbst für verständig haltet» (11,25b).

Nach der Überzeugung des Paulus ist es also den nichtjüdischen Christen nicht erlaubt, über die ‹Verstockung› Israels hochmütig die Nase zu rümpfen[226].

§ 195 Viele Autoren, die über die antijüdische Vergangenheit der Kirche bestürzt sind (§ 186–189) bestehen darauf, es gebe eine ganze Reihe judenfeindlicher Stellen im Neuen Testament. Genannt werden u. a.: Mk 12,1–12 parr (Gleichnis von den bösen Winzern); Mt 22,1–14 parr (Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl); Mt 23 (Weherufe gegen die Pharisäer); Mt 27,24 f. (lärmender Pöbel vor Pilatus); Lk 23,27–31 (Jesus und die klagenden Frauen). An erster Stelle der als prinzipiell antijüdisch inkriminierten Stellen steht bei vielen Autoren Joh 8,44.

Der johanneische Christus sagt dort zu «den Juden»: ‹Ihr seid Kinder des Teufels, der euer Vater ist. Nach seinen Wünschen wollt ihr handeln›.

Unter dem Eindruck des dualistisch-antithetischen johan-

[226] Vgl. *Franz Mussner*, Ganz Israel wird gerettet werden (Röm 11,26), Kairos 18 (1976) 241–255; *Markus Barth u. a.*, Paulus – Apostat oder Apostel? Jüdische und christliche Antworten, Regensburg 1977; Johannes Oesterreicher, op. cit. (Anm. 1) 78 f.

neischen Denkens generalisierte man in der christlichen Auslegungsgeschichte den Ausdruck «die Juden» allzu sehr. Bei stärkerer Beachtung des historischen neutestamentlichen Zusammenhangs kann man jedoch die Juden in Joh 8 legitim als die judäische priesterlich-ständische Oberschicht, die an der Verurteilung Jesu beteiligt war, identifizieren.

Daß der Ausdruck «Kinder des Teufels» kein Antisemitismus, sondern ein innerjüdisches Scheltwort ist, zeigt z. B. TestDan 5,6. In diesem Text aus dem Zeitalter Jesu bezeichnet ein jüdischer Apokalyptiker den Teufel als Anführer (archōn) der von ihm angepredigten Juden. Im jüdisch-hellenistischen Roman «Joseph und Aseneth» (§ 70) wird der Teufel als Vater der ägyptischen Götter bezeichnet (JosAs 12,8 f.). Die Formel von der Vaterschaft oder Anführerschaft des Teufels war also in vielen jüdischen Kreisen des Zeitalters Jesu als polemisches Stilmittel gebräuchlich, ohne daß damit eine prinzipielle Feindschaft gegen Juden oder Nichtjuden ausgedrückt wurde.

Joh 8,44 darf nicht von diesen zeitgenössischen Aussagen isoliert werden. Wenn außerdem das, was in diesem Buch über den innerjüdischen Charakter der neutestamentlichen Predigt und Polemik bereits gesagt wurde (§ 55.111.121 ff.), als Gegenbeweis nicht genügt, möge die harten Scheltworte der Propheten gegen das Volk Gottes im Alten Testament beachten. Wer das Neue Testament um jeden Preis als judenfeindliches Werk einstufen will, müßte das Alte Testament als noch antisemitischer abstempeln! Dies wäre aber absurd.

Auch das Studium der nicht-kanonisierten jüdischen Schriften des Zeitalters Jesu, besonders der frühen Midraschim und Targumim (§ 82 f.94–102) führt zur Einsicht, wie sehr sich das Neue Testament auch in jenen Abschnitten jüdisch-palästinensisch (nicht ominös randjüdisch-hellenistisch!) ausdrückt, in denen es kritisch und polemisch gegen jüdische Gruppen und Personen Stellung nimmt[227]. Das Volk Gottes

[227] Vgl. etwa die jüdisch palästinensischen Traditionen zu Gen 16 und 21 in Gal 4,22–5,1 und in der in CN 1 faßbaren Targum-Tradition. Der Targumist benutzt die bereits im Alten Testament begonnene Typisierung von Abraham/Sarai, Sarai/Hagar und Isaak/Israel zur Darstellung des Volkes Gottes der Juden und zur Abhebung dieses Volkes Gottes gegenüber den Völkern der Welt. Ähnliches unternimmt Paulus in Gal 4. Er hebt die Christusgläu-

aller Zeiten und Schattierungen muß von seinen Propheten, Führern und Repräsentanten immer wieder – u. U. mit harten Worten – aufgerüttelt und aufgeschreckt werden, damit es seiner Sendung nicht untreu wird.

4. Bemerkungen zum christlichen Antijudaismus

§ 196 Der christliche – oder wenn man lieber will: der kirchliche – Antijudaismus war vermutlich bereits in spätneutestamentlicher Zeit unter den nichtjüdischen Christen eine Realität. Von allem Anfang an war er ein Zeichen von religiösem *Chauvinismus* und einer *geschichtsfeindlichen Interpretation* der von den Juden übernommenen *Offenbarungstexte*. Als man die Worte Christi, des Paulus und aller Hagiographen nicht mehr in ihrem jüdisch-geschichtlichen Kontext las, sondern in fundamentalistischer, erstarrter, prinzipieller Manier – also ideologisch – wurden sie zum Alibi für Judenfeindschaften. Die Trennung der Offenbarungsworte vom jüdischen Mutterboden machte sie zu Trägern für antijüdische Bazillen. Die nicht antijüdisch gemeinten Worte Christi oder des Paulus wurden im Gehirn, im Mund und in der Feder vieler christlicher Verkünder zu antijüdischen Selbstrechtfertigungen der eigenen Positionen und Schwächen.

Die negativ infizierte christliche Botschaft war aber von Anfang an nicht nur das Werk engstirniger oder böswilliger nichtjüdischer Christen. Sie war auch das *Ergebnis des Zusammentreffens der christlichen Botschaft mit dem vorchristlichen heidnischen Antisemitismus*. Mindestens in Alexandrien und Rom gab es schon in vorchristlicher Zeit eine starke judenfeindliche Propaganda. Die nichtjüdischen Christen lebten schon vor ihrer Konversion im trüben Dunstkreis des paganen Antisemitismus. Das erste große Verhängnis der jüdisch-christlichen Geschichte bestand darin, daß ihr heid-

---

bigen von den Nichtchristen ab, wobei er aber die Typik viel mehr lockert und öffnet, als dies der Targumist tut. Zum evtl. judenfeindlichen Charakter einzelner neutestamentlicher Stellen vgl. *Willehad P. Eckert/Nathan P. Levinson/Martin Stöhr (Hrsg.)*, Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge, München 1967.

nische Formen des Antisemitismus vorgegeben waren. Sie wurden von Christen eingeatmet und weitergetragen. Ihre Wirkung wurde dadurch multipliziert, ohne daß die ersten christlichen Generationen das Unheilzeugende ihrer Misch-Ideologie merkten oder gar bekämpften. Paulus scheint die vielleicht einzige überragende Ausnahme gewesen zu sein (§ 194). Von nun an blieb der Antisemitismus in dem von Nichtjuden geprägten Christentum eine unheimliche Möglichkeit, den eigenen Glauben zu pervertieren. Der Antisemitismus ist eine schwere Versuchung des christlichen Glaubens — scharenweise sind Christen aller Zeiten dieser Versuchung erlegen[228].

§ 197 Die Holocaust-Theologie zeichnet sich nicht immer durch Ausgewogenheit des Urteils und methodische Sauberkeit aus. Mehrere zitierte und nicht zitierte Holocaust-Theologen entstellen historische Zusammenhänge und münzen den Schmerz der unschuldig in die Gaskammern getriebenen Juden in Rhetorik gegen Kirche und Judentum um. Dies ist als Ausdruck des Zornes und der Ungeduld angesichts stumpfer Interesselosigkeit vieler kirchlicher und nichtkirchlicher Kreise teilweise verständlich. Für einen gläubigen Christen ist der Sinn des Opfergangs der Juden unter dem Nazi-Terror jedoch nicht allzu schwer zu ergründen. Die etwa 6 Millionen in Auschwitz und anderswo umgebrachten Juden lenken seine Gedanken zunächst auf Christus, dem diese jüdischen Massen in Leid und Tod gleich geworden sind. Auschwitz ist das hochragendste moderne Zeichen der innigsten Verbundenheit und Einheit jüdischer Martyrer — stellvertretend für das gesamte Judentum — mit dem gekreuzigten Christus, obwohl dies den betroffenen Juden nicht bewußt werden konnte. Das Holocaust ist für den

[228] Eine umfassende Darstellung des Antisemitismus aller Geschichtsepochen, seiner Auswüchse, der theologischen Bewertungsmöglichkeiten sowie einer relativ vollständigen Bibliographie findet sich in dem von *Günther Baumbach, Theo C. De Kruijf, Nicholas de Lange, Willehad P. Eckert, Gerhard Müller, Clemens Thoma* und *Erika Weinzierl* verfaßten Artikel «Antisemitismus» im TRE II (1978) (im Druck). Besonders informativ ist auch immer noch: *Willehad P. Eckert/Ernst Ludwig Ehrlich (Hrsg.)*, Judenhaß — Schuld der Christen?! Essen 1964; sowie neuestens *L. Poliakov*, Geschichte des Antisemitismus, 2 Bde., Worms 1977—78.

gläubigen Christen also ein wichtiges Zeichen der unverbrüchlichen, im gekreuzigten Christus begründeten Einheit von Judentum und Christentum trotz aller Spaltungen, Eigenwege und Unverständnisse. Der Christ wird durch Auschwitz bewogen, sich auf die Haltung Christi und jener, die in seinem Geiste starben, einzuspielen. Er betrachtet die Geschehnisse von Auschwitz aber nicht isoliert. Er zählt zu ihnen und zu Christus auch die 11 Millionen andern Opfer des Naziterrors: Russen, Polen, Serben, Deutsche, Italiener ... Schließlich schlägt er auch den Bogen zu allen Glaubenszeugen aller Zeiten, zu Christen und Nichtchristen. In seinen Augen gehören sie alle in eminentem Grade zum Volk Christi, dem jeder gläubige Christ auch zuzugehören hofft[229].

§ 198 Es besteht kein Zweifel, daß sich verschiedene Kirchenväter, Päpste und andere christliche Repräsentanten Arges gegen die Juden geleistet haben. Johannes Chrysostomus war in seinen Predigten z. B. ein gehässiger Judenfeind. Die Kirche kann sich nicht aus der Verantwortung herauswinden mit der Bemerkung, nur einzelne ihrer unwürdigen Vertreter seien leider antisemitisch ausfällig geworden, während sie selbst sich in ihrem Kern nie davon anstecken gelassen habe. Sie hat ja z. B. Johannes Chrysostomus, Johannes da Capistrano, beides Antisemiten, kanonisiert. Ihre Kanonisierung erfolgte nicht wegen ihrer judenfeindlichen Haltung. Offenbar waren sich beide Heilige der Unchristlichkeit ihrer antijüdischen Ausfälle nicht bewußt. Auch in anderen Hinsichten ist die Kirche schuldig geworden. Sie hat der äußerst gefährlichen Verkettung von Macht und Religion in ihrem eigenen Bereich und bei weltlichen Diktatoren viel zu wenig die Stirn geboten. Gerade in dem religiös-machtpolitischen Halbdunkel konnte der theologische und später auch der zivilisatorische und rassistische Antisemitismus relativ ungestört gedeihen[230]. Die Kirche war ferner ziemlich blind bezüglich der Gefährlichkeit judenfeindlicher Verkündigungsausdrücke. Es fanden im Mittelalter eine Menge Morde an unschuldigen Juden von Seiten christlicher Pöbelgruppen

[229] Zur christlichen Sinngebung des Holocaust vgl. *Johannes Oesterreicher*, Auschwitz, der Christ und das Konzil, Meitingen 1964

[230] So nach *Irving Greenberg*, in: *Fleischner*, Auschwitz, 7—56.

statt. Dabei diente das Wort «Christusmörder» als Slogan und Alibi. Die Kirche hat also ihr Wächteramt zum Schutze der Menschen schlecht wahrgenommen, obwohl man heute meinen würde, es hätte für sie nicht allzu schwer sein müssen, die Gottwidrigkeit dieser Pogrome und Lynchjustizmorde zu durchschauen[231].

§ 199 Andererseits aber kann man judenfeindliche Kirchenväter, Päpste und Theologen nicht – wie viele das tun – auf die gleiche oder fast die gleiche Ebene mit Hitler, Eichmann und andern Großverbrechern des 20. Jahrhunderts stellen. Vor allem ist hier auf die normative Kraft des faktisch Geschehenen hinzuweisen. Wer heute, *nach* Auschwitz, sich als Kirchenmann noch antisemitisierend – wenn auch nur verhüllt, weil der Antisemitismus in den meisten Teilen der Welt nicht mehr zum guten Ton gehört – ausdrückt und gebärdet, ist weit mehr zu verurteilen als etwa der Kirchenvater Augustinus oder irgendein Bischof der Vor-Nazizeit. Die meisten konnten die unheilvollen Folgen der antijüdischen Predigt nicht oder nicht ganz voraussehen. Es scheint mir ein außerordentlich hoffnungsvolles Signal zu sein, daß in der modernen Holocaust-Diskussion gerade traditionstreue Juden ihre christlichen Partner vor zu massivem Sündenbock-Denken warnen. Man müsse doch bedenken, daß das spätantike, mittelalterliche und neuzeitliche Christentum die Juden gerade nicht total vernichten wollten. Dies sei ein himmelweiter Unterschied zu den Naziverbrechern. Ebenso sei von guten Christen aller Zeiten verfolgten Juden immer wieder Obdach und Schutz gewährt worden[232].

§ 200 Dem schon erwähnten christlichen Holocaust-Theologen Franklin H. Littell (§ 189) geht es in seinen Darlegungen in erster Linie um den Aufweis, daß der christliche Antisemitismus *für das Christentum* eine Katastrophe sei. Der Massenabfall von Christen im 20. Jahrhundert hänge zutiefst mit dem christlichen Antisemitismus zusammen. Durch den Antisemitismus sei eine «Erosion der christlichen Grundlagen» bewirkt worden, ein «Kollaps des historischen Bewußtseins», ein «heidnisch-antijüdischer Komplex», eine

---

[231] So nach *Gregory Baum*, in: *Fleischner*, Auschwitz, 113–128.

[232] Besonders dezidiert werden diese versöhnenden Überlegungen vom jüdischen Geschichtsforscher *Josef Hayim Yerushalmi*, in *Fleischner*, Auschwitz, 97–107, dargelegt.

«doketische Häresie», die typisch für das heidnisch-griechische Denken sei[233]. Dem ist zuzustimmen. Das Ringen der Kirche um ihre Identität und Glaubwürdigkeit hängt in starkem Maße von ihrer theologischen Einstellung zum Judentum und seiner Geschichte ab. Auch die Glaubensfrage, bzw. das moderne Gottesproblem, muß im Zusammenhang mit dem jüdischenTodesschicksal und dem jüdischen Weiterleben gesehen werden.

§ 201 Keine Form des Antijudaismus kann christlich bejaht werden. Eindeutige und zentrale Gebote, Verbote und Normen stehen allen Rechtfertigungsversuchen entgegen. Sie lassen sich im Gebot der Nächstenliebe zusammenfassen. Dieses Gebot umschließt auch die Pflicht zur Toleranz und zur Achtung der Menschenrechte, sowie die Unerlaubtheit jeglicher Verspottung, Verleumdung und Verfemung von Mitmenschen, aus welchen Gründen immer. Auch wichtige christliche Glaubensüberzeugungen lassen dem Antisemitismus keinen Spielraum. In erster Linie ist das Dogma von der universalen Erlösung durch Jesus Christus zu nennen. Es ist nicht möglich, irgendwelche Vorstellungen von definitiver Verwerfung oder Verdammung des Judentums und der Juden mit dem universalen Heilswillen Christi in Einklang zu bringen. Ferner widerspricht die christliche Überzeugung von der Zusammengehörigkeit des Alten und Neuen Testamentes jeder theologischen Voreingenommenheit dem Judentum gegenüber. Dahinter steht der Glaube an die Treue, Verläßlichkeit und Barmherzigkeit Gottes der fleischlichen und geistigen Nachkommenschaft Abrahams gegenüber.

[233] Die zitierten Ausdrücke finden sich bei *Littell*, op. cit. (Anm. 217) 41.48.49.50.67.

ZWEITER ABSCHNITT

NEBENEINANDER UND FÜREINANDER

§ 202 Die christlich-jüdische Geschichte ist nicht nur eine Haß- und Verfolgungsgeschichte. Sie ist auch eine Geschichte des beidseitigen Glaubens, der beidseitigen Hoffnungskraft und des Einstehens füreinander, mitten im Haß und trotz der Trennung. Leider konnte in der Vergangenheit viel Wertvolles nicht aus dem Judentum ins Christentum hinüber wirken. Auch viel christlich Kostbares mußte innerhalb der Grenzen der Kirchen versickern, ohne daß es von der Judenheit hätte wahrgenommen werden können. Das bisherige ziemlich isolierte Nebeneinander von Judentum und Christentum ist zwar geschichtlich und soziologisch erklärbar und hatte auch seine guten Seiten. Es kann aber in dieser Form keine Dauerlösung sein. Die Christen und die Juden haben von der Offenbarung her für die ganze Menschheit da zu sein. Damit sind sie auch füreinander bestimmt. Sie müssen aufeinander zugehen. Christentum und Judentum lassen sich nicht in zwei beziehungslose, einander nichts angehende Lebensweisen und Heilswege aufteilen. Um einem humaneren und dynamischeren Zusammenleben von Juden und Christen den theologischen Weg zu bereiten, muß der christliche Theologe des Judentums die wichtigsten jüdischen Identitätsaussagen und Glaubenserfahrungen kennen und im christlichen Zusammenhang werten. Dann wird er in der Lage sein, Perspektiven für heute und morgen aufzuzeigen.

JÜDISCHE IDENTITÄTSAUSSAGEN

1. Israel

§ 203 Als geläufigste, umfassendste und kürzeste Selbstbezeichnung des Judentums wird der Begriff «Israel» verwendet. Er wird in personalen, religiös-gemeinschaftlichen und gesellschaftlich-politischen Zusammenhängen gebraucht.

Wenn man Israel *im existentiellen Sinn*, als persönliche Losung jedes wahren Juden verwendet, bezieht man sich mit Vorliebe auf Gen 32,22–29, eine tiefschichtige Erzählung über das nächtliche Ringen des Ahnvaters Jakob/Israel mit einem himmlischen Wesen. Judesein bedeutet demnach, ähnlich wie Jakob mit Gott und Menschen zu ringen und dabei – wenn auch unter Schmerzen und Demütigung – die Oberhand zu gewinnen (vgl. Gen 32,29). Aus dieser Jakobserzählung wurde in der Folgezeit die Verpflichtung herausgelesen, der wahre Jude habe freiheits- und verantwortungsbewußt zu handeln, dürfe aber dabei seine partnerschaftliche, leidenschaftlich ringende Beziehung zum Gott Jakobs/Israels nicht aufgeben. Wenn sich ein Jude betend und wirkend in dieser Richtung bemühe, dann sei er Israel.

Der Marxist Vitezslav Gardavski sieht in Gen 32,22–29 die Mitte der hebräischen Bibel und gleichzeitig den besten Ausgangspunkt für die Aktualisierung der Bibel für Atheisten und Christen. «Es scheint mir, daß in dieser Szene der Schlüssel zum Verständnis des Alten Testamentes zu finden ist: in ihr wird erzählt, wie der Mensch zum *Subjekt* wurde ... Der Mensch ‹wird auserwählt›, sofern er eine Entscheidung trifft, in Freiheit wählt und diese Wahl mit seiner Tat bekräftigt»[234].

Die Sicht Gardavskis ist zwar teilweise reduktionistisch. Die jüdische Tradition der Freiheit, Verantwortung und

[234] *Vitezlav Gardavski*, Gott ist nicht ganz tot, Betrachtungen eines Marxisten über Bibel, Religion und Atheisten, München 1969, 42 f.

Gottverbundenheit sah im Jakobskampf am Fluß Jabbok jedoch in ähnlichem Sinne eine Möglichkeit, die existentielle Identität der Juden (und nicht nur der Juden!) auszudrücken, wie sie dies im Falle der «Aqedah» Abrahams und Isaaks tat (vgl. §§ 94–100). Meistens besitzt der Begriff Israel in der jüdischen Tradition einen *religiös-gemeinschaftlichen Sinn.* Das Bundesvolk des Herrn ist Israel. Als Gebetsgemeinschaft, als soziales Gebilde und als Sendungsgemeinschaft mit partikularem und universalem Auftrag ist das Volk Gottes *Israel.* Wenn gleichzeitig betont wird, das Volk der Juden sei *allein* Israel, dann schwingt meistens auch die Überzeugung mit, das gerade existente Judentum vermöge der Größe und dem Anspruch Israels nicht voll zu genügen (§§ 17–20).

Israel ist außerdem ein *staatlicher und geographischer Begriff.* Der moderne Judenstaat im biblischen Land der israelitischen Väter trägt den Namen Israel. Damit wird hauptsächlich angedeutet, daß jeder Jude mindestens ein potentieller Bürger dieses Staates ist. Ebenfalls bezeugt dieser Name, daß Israel nicht nur eine religiöse Komponente bezeichnet, sondern alle menschlichen Lebensbereiche einschließt. Im Verlaufe seiner Geschichte war das Judentum immer bestrebt, den Namen Israel in möglichst vielen Zusammenhängen aufscheinen zu lassen[235].

§ 204 Wie schon die vielfältige Verwendung des Begriffs Israel zeigt, wird das Judentum von einem starken inneren Drängen nach Zusammensicht und Zusammenbindung aller Lebensbereiche geprägt. Nur für kurze Zeit – z. B. im liberalen Judentum des 19. Jahrhunderts – konnten sich Auffassungen durchsetzen, das Judentum sei nur eine Religionsgemeinschaft. Weit überwiegend herrschte die Überzeugung, das Judentum sei eine religiöse und eine gesellschaftliche (völkische und nationale) Größe. Verschiedene Definitionen des Judentums wurden im Verlaufe der Geschichte gegeben, die entweder die religiöse oder die gesellschaftliche Komponente in den Vordergrund stellten. Ihnen gilt es nun nachzugehen.

[235] Vgl. *Johann Maier,* Jude und Judentum – Bezeichnungen und Selbstbezeichnungen im Wandel der Zeiten, LebZeug 32 (1977) 52–63.

2. Das Judentum als gesellschaftliche Realität

§ 205 Nach halachischem Verständnis ist Jude, wer eine jüdische Mutter hat oder zum Judentum übergetreten ist und nicht einer anderen Religion angehört (z. B. mQid 4,7). Die Herleitung dieser Minimal-Definition aus der Offenbarung (z. B. aus Ez 44,22) ist unbestritten. Ihre Handhabung kann jedoch – wenn auch unter großen Schwierigkeiten – nach rein zivilrechtlichen Rücksichten geschehen. Die persönliche religiöse Haltung der Betroffenen ist dabei nicht notwendig von Belang. Im Falle von Mischehen, Religionswechsel und undurchschaubaren Familienverhältnissen kann diese Halacha, wie sich in Israel schon mehrfach gezeigt hat, zu persönlichen, interreligiösen, ja sogar menschen- und völkerrechtlichen Komplikationen führen.

§ 206 Aufgrund dieser und anderer gesellschaftsrelevanter Gesetze könnte man versucht sein, das Judentum als einen besonderen «Behaviorism» oder «Way of Life» zu begreifen. Man könnte es als eine ethnische Gruppe definieren, deren Mitglieder mit Nichtjuden weder Ehe- noch Mahl- noch Kultgemeinschaft pflegen sollen. Die Judentumsdeutung mehrerer jüdischer Autoren geht in diese Richtung. Nach Heinrich Graetz (1817–1891), der ein Wort von Ernst Renan (1823–1892) aufgriff, ist das Judentum «ein Minimum an Religion»[236]. Das Judentum sei hauptsächlich mit historischen und gesetzlichen Kategorien zu umschreiben. Graetz kam zu dieser Charakterisierung des Judentums im Gefolge seiner historischen Betrachtungsweise, seiner apologetischen Seitenblicke gegen das Christentum, sowie aufgrund des damaligen Zwielichtes, in das der ‹mythologische› Begriff Religion geraten war. Ihm galt auch als selbstverständlich, daß das biblische Gesetz und die rabbinische Gesetzesdeutung die im Wandel der Zeiten gleichbleibenden und tragenden Grundmauern des Judentums seien.

§ 207 Zur Zeit der Aufklärung, der Emanzipation und des deutschen Idealismus (18. – beginnendes 20. Jahrhundert) wurde das Judentum oft als die Religion der Vernunft, der Logik, sowie der Mythen- und Dogmenlosigkeit dargestellt. Das traditionelle Argument hierfür holte man u. a. aus Av

[236] *Heinrich Graetz*, The Significance of Judaism for the Present and Future, J QR 1 (1889), vgl. dazu *Jacobs*, Principles 3 ff.

2,2: «Schön ist das Studium der Tora, verbunden mit weltlicher (oder kulturell-geistiger oder allgemein öffentlicher) Beschäftigung.»

Man deutete das Studium der Tora als wesentlich rationale, gesetzliche Anleitung für eine sinnvolle und schöpfungsgemäße Lebensweise (däräkh 'äräs)[237]. Damit verband sich bisweilen der Gedanke einer Assimilation an das Christentum und seine europäische Zivilisation. Diese Auffassungen können heute nicht mehr im exklusiven Sinn vertreten werden. Zu deutlich sind esoterisch-mystische und dogmatische Traditionen (§§ 39.158–160) in der jüdischen Geschichte feststellbar. Andererseits sind gesellschaftlich-kulturelle Betrachtungsweisen für die Deutung des Judentums unentbehrlich. Zu allen Zeiten war das Judentum eine teils anstoßende teils faszinierende gesellschaftliche Realität, die das Geistesleben der Völker anregte. Damit ist es aber noch nicht genügend umschrieben. Es besitzt auch deutliche gesellschaftstranszendierende Züge.

3. Das Judentum als religiöse Realität

§ 208 Rabbiner Leo Baeck (1873–1956) war einer unter vielen, die sich gegen die Definition des Judentums als Gesetzesreligion – im Sinne einer geoffenbarten logischen und allseitigen Anleitung für das Leben –wandten. Er schrieb:

«Das Gesetz ist nicht ohne das Geheimnis. Und das Geheimnis ist nicht ohne Gott. Aber dieses Geheimnis ist ebenso nie ohne das Gesetz zugleich. In dem Wort ‹Bund› will alles das in einem erfaßt und vernommen sein. Gott selbst können wir Menschen nicht erleben, aber wir vermögen, und in diesem Volke ist es zuerst erfahren worden, das ewige Geheimnis, das um Gott ist, und das ewige Gesetz, das aus dem Geheimnis kommt, beide in einem zu erleben. Durch sie beide

[237] *Moses Mendelssohn* (1729–1786), *Salomon Maimon* (1754–1800), *Naftali Herz Wessely (1725–1805)*, *Abraham Geiger* (1810 bis 1874) und *Hermann Cohen* (1842–1918) waren herausragende Gestalten, die solche Sichtweisen in je eigener Färbung vortrugen. Obwohl diese Männer aufklärerische Ideen vertraten, waren sie keinesfalls Vertreter oder Sympathisanten eines jüdisch-christlichen Synkretismus.

zusammen ist der Mensch zu dem Bereiche Gottes hingeführt, so daß er ‹in allen Wegen Gottes geht, dem Ewigen, seinem Gott anhangt›» (Dtn 11,22)[238].

Um seine bedrängten jüdischen Brüder aus der Verdachtszone herauszuführen, sie seien bloße Auswendiglerner oder Erfüller des Gesetzes und sie hätten die nur rationalen Alternativen zum geheimnisbetonten Christentum zu vertreten, schlug Baeck den Ausdruck «ethischer Monotheismus» als Kurzdefinition für das Judentum vor[239].

Baecks Formulierung fand viel Zustimmung, weil sie den von christlichen Neutestamentlern und Religionsgeschichtlern immer wieder vorgebrachten polemischen Ausdruck «Nomokratie» (Gesetzesherrschaft) günstig abwehrt. Viele jüdische Wissenschaftler doppelten nach: Das Judentum sei keine Gemeinschaft der vom Gesetz Beherrschten und Unterjochten. Es sei nicht nomokratisch, sondern theonom – unter dem Willen Gottes stehend. Andererseits aber ist Baecks Definition eine einseitige Gewichtung der religiösen Komponente des Judentums.

§ 209 Kurz vor Leo Baeck gelang es Franz Rosenzweig (1886–1929) wohl besser, den gesellschaftlichen und den religiösen Charakter des Judentums ausgewogen darzustellen. Er ist in seinen Aussagen überdies beträchtlich von der jüdisch-christlichen Auseinandersetzung geprägt.

Seiner Meinung nach besteht «die Sonderstellung von Judentum und Christentum gerade darin, daß sie, sogar wenn sie Religion geworden sind, in sich selber die Antriebe finden, sich von dieser ihrer Religionshaftigkeit zu befreien und aus der Spezialität und ihrer Ummauerungen wieder in das offene Feld der Wirklichkeit zurückzufinden. Alle historische Religion ist von Anfang an spezialistisch, ‹gestiftet›; nur Judentum und Christentum sind spezialistisch erst, und nie auf die Dauer, geworden und gestiftet nie gewesen. Sie waren ursprünglich nur etwas ganz ‹Unreligiöses›, das eine eine Tatsache, das andere ein Ereignis. Religion, Religionen sahen sie um sich her, sie selbst wären höchst verwundert gewesen, auch als eine solche angesprochen zu werden»[240].

---

[238] *Leo Baeck*, Dieses Volk, Jüdische Existenz, Bd. 1, Fankfurt 1955, 31.

[239] Op. cit. 30 u. ö.

[240] *Rosenzweig*, Schriften, 390 f.

Es ist Franz Rosenzweig hoch anzurechnen, daß er nicht den pauschalen jüdischen Apologetismus mitmachte, das Christentum sei *nur* eine Religion, während das Judentum *mehr* als eine Religion sei. Darüber hinaus weist er sehr deutlich darauf hin, daß das Etikett «Religion» zwar zu Judentum und Christentum gehört, jedoch nur in einer eingeschränkten, teilweise trennbaren, jedenfalls zu differenzierenden Weise.

4. Das Judentum als geschichtsverbundene Realität

§ 210 Das für das Judentum charakteristische dialektische Verhältnis zwischen Religion und Weltlichkeit genügt nicht zu dessen Umschreibung. Das Judentum lebt in der Geschichte und von der Geschichte. Es ist vor und über aller Systematik und Dialektik *Inhalt einer Erzählung*. Diese Erzählung beginnt in frühalttestamentlicher Zeit, beinhaltet Politik und Religion, Katastrophen und Triumphe, Verborgenheiten und Offenbarungen Gottes, Auseinandersetzungen zwischen geisterfüllten Männern und furchtsamen und hochgemuten Gruppen usw.! Sie ist noch ein Torso. Ihr Ende ist nicht abzusehen. Dieses Ende wird aber nicht Vernichtung sein, sondern universales, gottverbundenes Heil. Den jüdischen Gemeinschaften und Verbänden fällt deshalb jederzeit die Aufgabe zu, die Vergangenheit nicht zu vergessen, Erfahrungen nicht beiseite zu schieben, die Gegenwart kritisch zu beobachten und trotz dunkler Wolken am Horizont zuversichtlich der Zukunft entgegenzugehen. Insofern sie dies tun, *sind* sie Judentum.

§ 211 Wie sehr dieser Geschichtscharakter dem Judentum existentiell und institutionell inhärent ist, zeigen z. B. die Auffassungen über Sinn und Gestaltungsweise des Schabbats. In den Augen vieler religiöser Lehrer des Judentums gilt der *Schabbat* als *Repräsentation des Kerns des Judentums*. Zu dieser Deutung führten alte Traditionen, wonach die endgültige Erlösung Israels durch die vollkommene Schabbatheiligung aller Glieder des Volkes Gottes bedingt sei (yTaan 1,1 u. ö.). In diese Richtung weisen auch die drei Kennzeichen des Schabbat: qᵉdûsäh (Heiligkeit), mᵉnûhah wᵉnôfäš (Ruhe und Erholung) und ᶜônäg (Freude) (bShab 118a–b). Wer den

Schabbat nach rabbinischer Auffassung nicht nur als bloßes Pflichtgebot persolviert, sondern in sich und um sich für Heiligkeit, erholsame Ruhe und Freude sorgt, der bewirkt die Anwesenheit Gottes und seiner Herrschaft, die in der Offenbarungsvergangenheit offenkundig war und im Eschaton in der Fülle präsent sein wird. Der Schabbat wird so nach jüdischer Überzeugung zu jenem Heilstag, an dem im kleinen Bereich der Feiernden die Verheißungen Gottes bewußt gemacht und gleichsam zusammengebündelt werden, ja, an dem das Reich Gottes da ist[241]. Ähnliches gilt auch vom Pesachfest (§ 96).

§ 212 Der moderne Zionismus fand von seinen Anfängen an wohl auch deshalb so viel Gehör unter den jüdischen Massen, weil seine Theoretiker das Judentum als exemplarisches Geschichtsvolk darstellten. Der Protozionist Moses Hess (1812–1875) trug diesen Gedanken in politisch-visionärer Diktion vor:

«Das jüdische Volk ist bis zur französischen Revolution das einzige Volk der Welt gewesen, welches zugleich einen nationalen und humanitären Kultus hatte. Durch das Judentum ist die Geschichte der Menschheit eine heilige Geschichte geworden, ich meine ein einheitlicher, organischer Entwicklungsprozeß, der, mit der Familienliebe beginnend, nicht eher vollendet ist, bis die ganze Menschheit eine einzige Familie sein wird, deren Glieder ebenso solidarisch durch den heiligen Geist, den schöpferischen Genius der Geschichte, verbunden sein werden, wie die verschiedenen Organe eines lebendigen Körpers es mittels einer ebenso heiligen schöpferischen Naturkraft sind»[242].

---

[241] Vgl. *Jean Halperin (Hrsg.)*, Le Shabbat dans la Concience Juive, Données et Textes, Paris 1975; *Clemens Thoma*, Die gegenwärtige und kommende Herrschaft Gottes als fundamentales jüdisches Anliegen im Zeitalter Jesu, in: *ders.*, Zukunft, 57–77, bes. 59–62.

[242] *Moses Hess*, Rom und Jerusalem, Die letzte Nationalitätsfrage, Leipzig ²1899, 57; zu Moses Hess vgl. *Edmund Silberner*, Moses Hess, Geschichte seines Lebens, Leiden 1966.

5. Zusammenfassung der jüdischen Identitätsaussagen

§ 213 Das Judentum ist Israel, wenn es diesem umfassenden Würdenamen auch nicht voll gerecht wird. Es ist eine gesellschaftliche, religiöse und geschichtsverbundene Realität. Es kann auf keines dieser Kennzeichen verzichten. Vielleicht gibt es keine bessere, alle Kennzeichen einschließende Kurzdefinition als folgende: «Das Judentum ist ein Volk der Vorläufigkeit». Vorläufigkeit ist in unserem Zusammenhang ein doppelsinniger Begriff. Er bedeutet einerseits vorangehen, vorauseilen, den Weg (für andere Völker und Gruppen) bahnen, exemplarisch handeln. Andererseits meint er aber auch eine provisorische, interimistische, nicht abgerundete, unfertige Daseins-, Glaubens- und Handlungsweise. Im gesellschaftlichen, religiösen, offenbarungsgeschichtlichen und nachbiblisch-geschichtlichen Bereich setzte das Judentum für die eigenen Mitglieder und für viele Nichtjuden Maßstäbe, die es in sich haben, in der Gegenwart und in der Zukunft gesamtmenschheitlich brauchbar zu sein. Das Judentum besitzt nichts in Perfektion, Abgeschlossenheit, alles aber ansatzweise, vorläufig. Angefangenes und Grundgelegtes aber warten darauf, transformiert und in größere Einheiten aufgenommen zu werden.

JÜDISCHE GLAUBENSERFAHRUNGEN

§ 214 Man hat sich schon oft darüber aufgehalten, daß im Judentum eine dogmatische und ethische Unübersichtlichkeit herrscht. Es ist für Nichtjuden (und auch für Juden) schwer, sich im jüdischen Schrifttum zurecht zu finden. Heute verficht kein ernst zu nehmender Gelehrter mehr die aufklärerische These, das Judentum sei absolut antidogmatisch, es gehe ihm nur um Gesetzeserfüllung ohne theologische Voraussetzungen. Wer von der christlich-dogmatischen Tradition her dem Judentum gegenüber argumentiert, stößt sich aber sehr bald an den schillernden, dehnbaren jüdisch-theologischen Begriffen und ihren ebenfalls variablen Inhalten. Er erfährt, daß seine jüdischen Partner von Kernpunkten der Tora (gûfe tôrah), Grundsteinen (jᵉsôdîm), Wurzeln (šᵒrašîm) und Grundlehrsätzen (ᶜiqqarîm) reden. Er kann aber nur schwer herausbringen, wie sich diese theologischen Fachtermini zueinander verhalten, bzw. wo und wie das Judentum in seinem Glaubensleben Nebensächliches von Wichtigem scheidet[243].

1 Glaubenslehren als innerjüdische Friedensstiftungen

§ 215 Die jüdischen Glaubenslehren und Glaubenspraktiken sind in erster Linie das Ergebnis von Anfechtungen und Auseinandersetzungen in der Vergangenheit. Dementsprechend sind sie eher Kompromisse von Meinungen als feste Prinzipien. Sie sind Antithesen, keine allseits abgewogenen Leitlinien. Die schärfsten innerjüdischen Auseinandersetzungen fanden in der Vergangenheit jeweils zwischen radikalen Messianisten und jenen statt, die sich für einen friedlichen

[243] Zur Problematik der jüdisch-theologischen Begriffe und ihrer Inhalte vgl. bes. *Hermann Cohen*, op. cit. (Anm. 17) 107 u. ö.; *Jacobs*, Principles, 1964; *Salomon Schechter*, Studies in Judaism, 3 Bde., Philadelphia 1945 (Nachdr.).

und traditionstreuen Aufbau des jüdischen Gemeindelebens verantwortlich wußten. In Bibel und Tradition lagen viele Ansätze vor, auf die man sich leicht zur Rechtfertigung von heiligen Kriegen, messianischen Aufständen, Vernichtung von Frevlern u. ä. berufen konnte. Die Versuchung, in schwerer Not zum Schwert zu greifen und in dieser Tat eine gottgewollte Gewaltanwendung, ja eine Vorstufe zum Endheil zu sehen, war in frühjüdischer und rabbinischer Zeit und auch später immer wieder stark vorhanden. Die ihr folgenden kriegerischen Ausbrüche trugen ein Übermaß an Leid und Tragik in die Judenheit hinein[244]. Die jüdischen Glaubenslehren sind in diesem Zusammenhang vor allem als Abwehr gegen Störer des Friedens der jüdischen Gemeinschaften zu betrachten.

§ 216 Nach der Niederlage der messianischen Revolutionäre und der Tempelzerstörung im Jahre 70 n. Chr. betrachtete es der frühe Rabbinismus als eine Hauptaufgabe, den volksgefährdenden revolutionären Messianismus einzudämmen. Drei Männer waren führend: Rn Jochanan ben Zakkai (gest. ca. 80 n. Chr.), R. Jehoschua ben Chananja (gest. ca. 120 n. Chr.) und R. Jochanan von Tiberias (gest. 319 n. Chr.).

§ 217 Von *Rn Jochanan ben Zakkai* ist folgender Spruch überliefert: «Wenn du einen Setzling in der Hand hast und man zu dir sagt: ‹Der Messias ist da›, dann pflanze zuerst den Setzling und erst dann geh hin und begrüße den Messias. Und wenn Kinder zu dir sagen: ‹Laßt uns gehen, um den Tempel wieder aufzubauen›, dann höre nicht auf sie. Wenn aber Greise zu dir sagen: ‹Komm, laßt uns den Tempel niederreißen›, dann höre auf sie. Das Bauen von Kindern ist nämlich ein Niederreißen und das Niederreißen von Greisen ist ein Aufbauen» (ARN II,31; Schechter 66 f.).

Rn Jochanan ben Zakkai betrachtete also die Erfüllung des biblischen Schöpfungsauftrags – das Pflanzen eines Setzlings – wichtiger als den Empfang des Messias. Er wollte das Weiterleben der dezimierten Judenheit gegen neue, riskante

[244] Vgl. *A. H. Silver*, A History of Messianic Speculation in Israel, Boston 1959; *Gerschom Scholem*, Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum, Eranos Jb 28 (1960) 193–239; *Clemens Thoma*, Glaubenspraxis aus Erfahrung, LebZeug 32 (1977) 98–108.

messianische Abenteuer absichern. Dabei ging es nicht nur um die Person des Messias, sondern auch um die messianische Mitarbeit der Judenheit. Der Wiederaufbau des zerstörten Tempels wurde als messianische Tat ersten Ranges betrachtet. Rn Jochanan mußte auch sie zu verhindern suchen, wenn er gefährliche messianische Strömungen eindämmen wollte. Die Weiterexistenz des Volkes im relativen Frieden war sein größtes Anliegen. Religiöser Enthusiasmus und messianisches Risiko mußten deshalb in den Hintergrund treten (vgl. auch MekhY zu Ex 20,21–23).

§ 218 Bald nach 110 n. Chr. wurde die Judenheit erneut vom messianischen Fieber geschüttelt. Über Ereignisse etwa des Jahres 117 n. Chr. finden sich vermutlich historische Reminiszenzen in BerR 64,10 zu Gen 26,19 (Mirqin III, 33 f.)[245].

Vom Messianismus angerührt trafen Gruppen von Diaspora-Juden Vorkehrungen, um den Jerusalemer Tempel weder aufzubauen. Ihre Pläne wurden aber hintertrieben. Die Messianisten gerieten darob in Aufruhr-Stimmung. Man suchte nach einem Friedensvermittler. Man fand ihn in der Person des R. Jehoschua ben Chananja, des «Experten der Tora».

«R. Jehoschua ging hin und deutete: ‹Ein Löwe riß und riß, bis ein Knochen in seinem Halse stecken blieb. Da sagte er: Jedem, der kommt und mir den Knochen herauszieht, werde ich seinen Lohn geben. Da kam ein ägyptischer Reiher, der einen langen Schnabel hat. Er steckte seinen Schnabel in den Rachen des Löwen und zog den Knochen heraus. Dann sagte er zu ihm: Gib mir meinen Lohn. Der Löwe antwortete: Du kannst dich freuen und lachen. Du bist nämlich im Frieden in den Rachen des Löwen eingedrungen und im Frieden wieder herausgekommen!› So sollen auch wir zufrieden sein, daß wir im Frieden in dieses Volk hineingekommen sind und im Frieden wieder davonkommen.»

Der Beweggrund für die messianische Heißblütigkeit jener, die den Tempel wieder aufbauen und einen Aufruhr entfachen wollten, war ihr dumpfes Gefühl, sie würden allesamt von den Römern «gefressen». Sie träumten davon, sie könn-

[245] Vgl. *Peter Schäfer*, Die messianischen Hoffnungen des rabbinischen Judentums zwischen Naherwartung und religiösem Pragmatismus, in: *Thoma*, Zukunft, 95–126, bes. 100 f.

ten das römische Reich durch ihre messianischen Vorarbeiten indirekt zu Fall bringen. Die messianische Wende bringe ja den Untergang der frevlerischen Weltreiche (nach Dan 2 und 7). Für Jehoschua ben Chanaja bedeutete dagegen das Überleben des Volkes Gottes im Frieden mehr als alle Zukunftsverheißungen. Er ging in der Überzeugung, die Sorge für Frieden und Sicherheit des Volkes Gottes sei die Mitte aller pastoralen Gemeinde-Betreuung, mit Rn Jochanan ben Zakkai einig.

§ 219 Im 3. Jahrhundert n. Chr. wurde im galiläischen Tiberias unter Führung von R. Jochanan (gest. 279 n. Chr.) eine rege jüdische Theologie betrieben. Ein Schüler des R. Jochanan, R. Abba bar Kahana, erklärte den Willen Gottes bezüglich messianischem Aufruhr oder Frieden mit folgendem Bild: «Jeder, der sich der Meereswoge entgegenstemmt, wird von ihr überspült. Jeder aber, der sich der Meereswoge nicht entgegenstemmt, wird von ihr auch nicht überspült» (BerR 44,16; zu Gen 15,10; Mirqin I, 148).»

Der Sinn dieses Spruches wird aus dem Zusammenhang deutlich. Das Volk Gottes ist wie ein Schwimmer mitten auf hoher See. Die mit der heranstürmenden Woge vergleichbare römische Weltmacht droht das Volk zu vernichten. Es geht ums Überleben. Dies ist nur durch Anpassung an den Wellengang möglich. Wer Fronten bildet, d. h. wer z. B. messianisch aktiv wird, wer die Weltmacht reizt, beleidigt, angreift etc., der schadet nicht den repressiven Römern, sondern der Judenheit. Er wird dadurch mitschuldig an der Not, ja am teilweisen Tod des Volkes Gottes. Im Zusammenhang mit diesen Gedankengängen versuchten die tiberianischen jüdischen Theologen des 3. Jahrhunderts dem Messianismus, um ihn zu entschärfen, eine möglichst jenseitig-ferne Färbung zu geben[246].

[246] Zur palästinensisch-jüdischen Theologie des 3. Jhs. n. Chr. vgl. bes. *Nahum N. Glatzer*, Anfänge des Judentums, Gütersloh 1966, 89–95; *ders.*, The Attitude to Rome in the Amoraic Period, in: Proeceedings of the 6. World Congress of Jewish Studies II, Jerusalem 1975, 9–19.

2. Glaubenslehren als Ausdruck der Scheu vor dem Transzendenten

§ 220 Im Judentum besteht eine in allen Perioden feststellbare Zurückhaltung, Bereiche und Mächte, die außerhalb der Erfahrungswelt liegen, zu kategorisieren. Das heißt nicht, daß es innerhalb des Judentums nicht starke Bestrebungen zur Systematisierung der Transzendenz und zur Verbindungssetzung mit den himmlischen Bereichen gibt. Im Gegenteil: sie waren seit frühjüdischer Zeit in mystisch esoterischen Kreisen sehr verbreitet (§ 39 f., 85, 103, 147 f.). Hier will nur betont werden, daß die Abwehr solcher mystisch-esoterischer Tendenzen seitens offizieller jüdischer Amtsträger und hervorragender Geistesautoritäten ein weiterer Grund für den offenen und dehnbaren Bestand der jüdischen Glaubenslehren ist.

§ 221 Die *Lehre vom heiligen Geist* ist ein besonders signifikantes Beispiel für die Offenheit und Dehnbarkeit des jüdischen Glaubensschatzes. Im Talmud (bSan 11a) heißt es: «Die Gelehrten tradierten: Als die drei letzten Propheten, Haggai, Sacharja und Maleachi starben, entfernte sich der heilige Geist aus Israel. Trotzdem aber bediente man sich der Hallstimme. Einst trafen sich Gelehrte im Söller des Hauses des Gorja in Jericho. Da erscholl über ihnen die Hallstimme aus dem Himmel: ‹Es gibt hier jemanden, der würdig ist, daß die Schechina auf ihm ruht wie über unserem Lehrer Mose. Seine Zeitgenossen aber sind dessen nicht würdig!› Da richteten die Weisen ihre Augen auf Hillel den Alten. Als er starb, sagte man über ihn: ‹O Frommer, o Demütiger, Schüler des Esra!›»

Der heilige Geist ist hier gleichgesetzt mit der Schechina, der Daseins- und Wirkweise Gottes in der Welt (§§ 144 bis 146). Die Parallelstellen (tSot 13,2–4; bSot 48b usw.) deuten an, daß man in rabbinischen Kreisen allgemein von der Auswechselbarkeit des Begriffes «heiliger Geist» ausging[247]. In gewissen Teilen der palästinensischen Targumtradition, die im Codex Neophyti 1 faßbar ist (§§ 83, 96–99), werden Jahwe (YYY), Wort des Herrn (mmr' dYYY), Herrlichkeit des Herrn ('yqry dYYY) und Herrlichkeit der Schechina

[247] Vgl. *Schäfer*, Heiliger Geist, 94 f.

des Herrn (yqr škyntyh) auswechselbar verwendet (vgl. bes. CN 1 zu Gen 1,1.3.7f. 17.26f.; 3,10.24 u. ö.). Hier ist die jüdische Scheu, Gottes Leben, seine Eigenschaften und Wirkweisen in genauer Begrifflichkeit zu fassen, deutlich dokumentiert. Bezeichnenderweise schreckte auch die jüdische religionsphilosophische Tradition des Mittelalters und der Neuzeit vor Analogiebeweisen Gottes zurück und beschränkte sich in ihren Argumenten fast ausschließlich auf die «via negativa»[248].

§ 222 Ähnlich variabel wie die Lehre vom heiligen Geist ist auch die *jüdische Engel-Teufel- und Dämonenlehre*. Die Begriffe werden hier noch dehnbarer, bisweilen geradezu verschwommen und widersprüchlich verwendet. Bald sind die Engel im frühjüdischen und rabbinischen Schrifttum Gottes getreue Diener, bald Zwischenwesen, die das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen zu stören versuchen. Die Dämonen sind bald gefährliche Schreckwesen, bald lächerliche Kobolde. Engel, Dämonen, Naturungeheuer und böse Frauen sind bisweilen nicht weit auseinander. Auch der Teufel selbst trägt verschiedene Namen und ist von verschiedener Macht. Es ist begreiflich, daß bisweilen in der Forschung die Frage auftaucht, ob die frühen und die rabbinischen Juden überhaupt an Teufel und Dämonen glaubten, oder ob diese Wesen nur als Ornamentik des jüdischen Glaubens betrachtet wurden. Jedenfalls wurden sie theologisch im Judentum (außer etwa in Qumran) kaum wichtig genommen. Ihre Funktionen und Macht blieben im Zwielicht. Der Glaube an Engel wird im rabbinischen Schrifttum allerdings besser begründet als die verschiedenen Schreckvorstellungen vom Teufel. Aber auch er wird teilweise als entbehrlich empfunden[249].

§ 223 Ähnliches läßt sich über die jüdische *Lehre von der Auferstehung der Toten* sagen. An ihr fällt aber nicht nur die Offenheit und Dehnbarkeit auf. Darüber hinaus kann

---

[248] Vgl. *Hermann Greive*, Studien zum jüdischen Neuplatonismus, Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Esra, Berlin 1973; *ders.*, Die maimonidische Kontroverse und die Auseinandersetzungen in der lateinischen Scholastik, MM 10 (1976) 170–180; *Maier*, Religion, 265–307.

[249] Vgl. *Herbert Haag*, Teufelsglaube, Tübingen 1974; Schäfer, Rivalität.

man in der jüdischen Geschichte ziemlich gut verfolgen, wie ihr Rang im Volksbewußtsein oft wechselte und wie sie inhaltlich nicht immer und überall gleich verstanden wurde.

In der frühen Makkabäerzeit brach eine neue Glaubensepoche an, in der die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten angesichts einer grausamen, von der seleukidischen Okkupationsmacht inszenierten Verfolgung und einer unerhörten innerjüdischen Krise (§ 23–31) bei vielen Juden zu einem entscheidenden Motiv für ihre Glaubenstreue wurde. Vom Glauben an die Auferstehung der Toten her bekamen sowohl die biblische Vergangenheit als auch die Zukunftshoffnungen des jüdischen Volkes ein neues Gewicht und eine neue Färbung. Der bedeutendste Exponent der Auferstehungshoffnung war der apokalyptische Verfasser des Danielbuches (§ 66–68). Er verkündete sie Strauchelnden und fast Verzweifelten (vgl. Dan 11,33) als Frohbotschaft der Rettung: «In jener Zeit wird dein Volk gerettet werden: jeder, der sich im Buch des Lebens aufgeschrieben findet. Viele von den im Land des Staubes Schlafenden werden aufwachen: die einen zu dauerndem Leben, die andern zu Schmach und ewigem Abscheu. Die Verständigen werden leuchten wie der Glanz des Himmelsgewölbes. Jene, die die Vielen zur Gerechtigkeit führen, werden wie die Steine für immer leuchten» (Dan 12,1–3).

Mit dieser Botschaft gab er jenen eine Antwort, die damals in einer übermäßigen Glaubens- und Identitätskrise steckten. Wo war denn die Geschichtsmächtigkeit und Bundestreue des Gottes Israels? Er läßt es ja zu, daß gerade die Getreuen des Volkes Gottes verlacht, verfolgt und gemordet werden! Mit engagierter pastoraler Intuition stellte der Verfasser des Danielbuches deshalb den Gott Israels als Schöpfer und Retter aus aussichtsloser Lage ins Zentrum seiner Verkündigung (vgl. Dan 3,17.29; 4,32; 6,28 u. ö.). Dieser Schöpfer- und Rettergott war für ihn wie für die ganze biblische Tradition der Herr über Leben und Tod (vgl. Dtn 32,39; 1 Sam 2,6; Ps 9,14; 16,10; 56,14; Spr 23, 14; Jes 24–27; Hos 13,14 u. ö.). Der Verfasser war der Überzeugung, für JHWH, den Herrn über Leben und Tod, sei es gleich schwer und gleich leicht, in Aussichtslosigkeit Lebende oder bereits Gestorbene zu retten. Seine Auferstehungsbotschaft war somit eine Hoffnungsbotschaft für

Verlorene, Verstoßene und Vergessene auf der Erde oder im Grab. Sie war keine Allerweltsbotschaft, sondern richtete sich nur an die Zagenden und trotzdem um Zutrauen zu Gott Ringenden[249a].

Die Botschaft des Danielbuches war nicht als Auferstehungsdogma gemeint, sondern als erlösendes Wort in schwerer Krise, als Wegweisung und als Angebot für solche Menschen, die sie hören konnten. Aber schon bald gab es Diskussionen darüber, ob diese Botschaft akzeptabel oder gar verpflichtend für das Volk Gottes sei, und wie man sie inhaltlich zu umschreiben habe. Kennzeichnend dafür sind die Dispute der Pharisäer und Sadduzäer im Zeitalter Jesu (vgl. Ant 13,288–298; Bell 2,162–166; Mk 12,18–27 parr; Apg 23,6–8). In der Mischna (ca. 220 n. Chr.) findet sich schließlich eine Glaubensgehorsam fordernde Formulierung: «Folgende haben keinen Anteil an der kommenden Welt: Wer sagt: Es gibt keine Auferstehung der Toten von der Tora her» (mSan 10,1). Aber auch diese Formulierung bedeutete keinen Schlußstrich über vergangene Streitigkeiten. Bis in die Neuzeit hinein versuchte ungefähr jede jüdische Generation die Lehre von der Auferstehung der Toten gegen die konkreten Nöte und Tendenzen der Judenheit abzuwägen. Sie geriet teilweise in Konkurrenz mit der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Daraus ergaben sich dauernde Schwankungen in Wertung und Ausdruck dieser Lehre. Nicht nur das Fehlen einer gesamtjüdischen Autorität war für dieses Schwanken verantwortlich, sondern noch mehr die im Judentum durchgehaltene Eigenheit, über alles Geoffenbarte und Lehrhafte dauernde Gespräche untereinander und mit dem Ewigen zu führen, um so die Glaubenserfahrung zu vertiefen und zu bereichern.

[249a] Aus der zahlreichen Literatur vgl. besonders: *B. Alfrink*, L'idée de résurrection d'après Daniel XII, 2.3; Bibl 40 (1959) 335 bis 371; *M. Delcor*, Le Livre de Daniel, Paris 1971; *Günter Stemberger*, Das Problem der Auferstehung im Alten Testament, Kairos 14 (1972) 273–290.

3. Affinitäten mittelalterlicher jüdischer Lehrsysteme zu christlichen Dogmen

§ 224 Seit Philon von Alexandrien (vgl. Op 170–172) wurden im Judentum immer wieder Zusammenstellungen und Zusammenfassungen der entscheidenden jüdischen Glaubenslehre versucht. Fast alle großen mittelalterlichen Meister des Judentums – Saadja ben Joseph Gaon (892–942), Jehuda Hallevi (1080–1145), Abraham ibn Daud (ca. 1110 bis ca. 1180), Moses Maimonides (1135–1204), Simon Duran (1366–1444), Chasdai Crescas (1340–1410), Joseph Albo (ca. 1380–1445), Isaak Arama (1420–1494), Isaak Abarbanel (1437–1508) u. a. – stellten Hauptsätze und -prinzipien des jüdischen Glaubens auf. In der Neuzeit wurde diese Systemtradition fortgesetzt. In neuester Zeit fällt besonders Louis Jacobs das Verdienst zu, diese Lehrsysteme untersucht, miteinander verglichen und für heute verständlich dargestellt zu haben[250]. Die größten Nachwirkungen hatten die 13 Grundlehrsätze (ᶜiqqarîm) des Maimonides. Sie wurden u. a. in den Synagogen-Gottesdienst eingefügt[251]. Keines der mittelalterlichen und neuzeitlichen jüdischen Lehrsysteme ist nur, oder auch nur in erster Linie, als gegenchristliche Äußerung interpretierbar. Alle sind hauptsächlich aus innerjüdischen Notwendigkeiten heraus entstanden. Man kann fast durchwegs «Parallele(n) zwischen geschichtlichen Abläufen im jüdischen und im christlichen Bereich» feststellen[252]. Die Parallelität bezieht sich nicht nur auf die Auseinandersetzungslage, sondern auch auf die Glaubensinhalte. Alle christlichen Glaubenslehren, außer der Christologie, sind auch im Judentum beheimatet. Im Judentum gibt es jedoch keine verbindliche Lehrautorität.

---

[250] Seine beiden Bücher: Principles, und: Theology, dienen diesem Zweck. Das in gleicher Intention verfaßte Buch von *Schalom Ben-Chorin*, Jüdischer Glaube, Strukturen einer Theologie des Judentums anhand des Maimonidischen Credo, Tübingen 1975, vermag demgegenüber den Erwartungen nicht zu entsprechen.

[251] In deutscher Übersetzung liegen die 13 Grundlehrsätze des Maimonides z. B. in der Einleitung des Neudrucks der von Adolf Weiss besorgten Übersetzung des «Führers der Unschlüssigen» vor (Bd. 1, Hamburg 1972).

[252] *Hermann Greive*, Kontroverse (Anm. 248) 170.

Deshalb blieb die Glaubenssystematik immer in den Anfängen stecken. In diesem Sinn hat Franz Rosenzweig recht:

«Es ist oft gesagt und noch öfter nachgesagt worden, daß das Judentum keine Dogmen habe. So wenig das richtig ist — schon ein oberflächlicher Blick auf die jüdische Geschichte oder in das jüdische Gebetbuch lehrt das Gegenteil —, etwas so Richtiges ist doch damit gemeint. Das Judentum hat nämlich zwar Dogmen, aber keine Dogmatik»[253].

[253] *Rosenzweig*, Schriften, 31.

PERSPEKTIVEN

1. Christentum und Judentum als offene Institutionen

§ 225 Das Christentum ist eine offene, allen Menschen und Zeiten zugeordnete, auf sie bezogene Institution. Es ist da und ist auch immer noch am Werden und Wachsen. Auch die Kirchen sind – ähnlich wie das Judentum – ein Volk der Vorläufigkeit (§ 213). Wer als Christ seine Kirche als bloßes System, als statische und abgeschlossene Einrichtung oder als Ideologie versteht und verkündet, der degradiert und reduziert sie. Er errichtet Zäune und Schützengräben, von denen aus u. U. auf Nichtchristen «geschossen» werden kann.

Unter wie vielen Rücksichten das Christentum speziell dem Judentum gegenüber offen ist, wurde hier darzustellen versucht. Die Kirche ist mit dem Judentum in einzigartiger Weise verwandt. In der heutigen Zeit werden sich die christlichen Kirchen zunehmend bewußt, daß sie in der Frage nach ihrem Ursprung und nach ihrer Erneuerung auf das Judentum verwiesen sind. Das Zweite Vatikanische Konzil hat dies in der Erklärung über die christliche Haltung den Juden gegenüber (Nostra aetate 4) offiziell anerkannt und deutlich ausgesprochen:

«Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche denkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamm Abrahams geistlich verbunden ist. So anerkennt die Kirche Christi, daß nach dem Heilsgeheimnis Gottes die Anfänge ihres Glaubens und ihrer Erwählung sich schon bei den Patriarchen, bei Moses und den Propheten finden. Sie bekennt, daß alle Christusgläubigen als Söhne Abrahams dem Glauben nach (vgl. Gal. 3,7) in der Berufung dieses Patriarchen eingeschlossen sind, und daß in dem Auszug des erwählten Volkes aus dem Lande der Knechtschaft das Heil der Kirche geheimnisvoll vorgebildet ist. Deshalb kann die Kirche auch nicht vergessen, daß sie durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten

Bund geschlossen hat, die Offenbarung des Alten Testaments empfing und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaumes, in den die Heiden als wilde Schößlinge eingepfropft sind (vgl. Röm 11,17–24). Denn die Kirche glaubt, daß Christus, unser Friede, Juden und Heiden durch das Kreuz versöhnt und beide in sich vereinigt hat (vgl. Eph 2, 14–16) . . .»[254].

Im Christentum steckt viel Jüdisches, es hat ein jüdisches Merkmal, eine jüdische «nota». Es kann sich nicht «judenfrei» deklarieren, wie man das in nationalsozialistischer Zeit zum großen Schaden von Judentum und Christentum versucht hatte. Die Christen müssen somit die Juden und das Judentum beobachten und es in seiner Eigenständigkeit und in seiner Verwandtschaft mit dem Christentum ernst nehmen. Sie müssen hören, warten und glauben.

§ 226 Auch das Judentum ist eine offene Gemeinschaft. Dieser Charakter ist ihm schon vom Alten Testament her mitgegeben (Gen 12,1–3; Jes 7,9; 19,23–25; 44,24–45,8 usw.). Ähnlich wie beim Christentum ist auch die Offenheit des Judentums hauptsächlich zukünftig ausgerichtet. Die gläubigen Juden hoffen darauf, daß alle Völker sich einst dem Gott Israels zuwenden und daß auf universaler Ebene Recht, Gerechtigkeit und Frieden herrschen werden. Das Judentum hat schon in der Vergangenheit Signale gegeben, daß es das Christentum trotz dessen Judenfeindschaft nicht *nur* als offensive und feindliche Macht einstuft (§§ 119, 134, 136, 152, 162 f., 173 f., 181 f.).

2. Dialektisches und dialogisches Zusammenwirken von Christen und Juden

§ 227 Mit Ausnahme der halachisch – abstammungsmäßig begründeten jüdischen Identitätsaussagen (§ 205 f.) kann die Kirche alle Ausdrücke des jüdischen Selbstverständnisses (§§ 17, 203–213) auch zur Deutung ihrer Besonderheit verwenden, aber nur im Zusammenhang mit dem christologischen

[254] Vgl. *Johannes Oesterreicher*, Unter dem Bogen des Einen Bundes – Das Volk Gottes – seine Zweigestalt und Einheit, in: *Clemens Thoma*, Judentum und Kirche: Volk Gottes, Zürich 1974, 27–69, bes. 63–69.

Vorzeichen. Christus ist die Mitte der Kirche. Die Kirche ist in Christus eingewurzelt und durch Christus in Israel ins Volk Gottes «hineingepfropft» (Röm 9–11; Eph 1–2). Kein Mensch hat das Recht, ihr dieses Selbstverständnis abzusprechen (§ 136). Die Kirche darf ihre Identität aber nicht als Ideologie und Alibi benützen, um Juden und Judentum abzuwerten und zu verdrängen. Aus ihrer Geschichtserfahrung weiß sie heute, bzw. sie sollte es wissen, daß verschiedene ihrer Identitätsaussagen mißverständlich und judenfeindlich verkündet wurden. Die Christen müssen deshalb vorsichtig sein. Es entspricht z. B. dem christlichen Glauben, die Kirche, bzw. die christlichen Gemeinden, nicht ohne beigefügte Erklärungen als das Israel Gottes zu bezeichnen. Die zusätzlichen Erklärungen und Differenzierungen müßten auf das *eine Israel in seiner Zweigestalt* – die Gemeinschaften der Christusjünger und die Gemeinschaften des Judentums – hinzielen[255]. Folgende zwei christliche Selbstbezeichnungen sind angesichts der Legitimität und Eigenständigkeit des Judentums günstig: Die Christusgläubigen sind «das Volk des Neuen Bundes» (§ 225: Nostra aetate 4), oder: sie sind «das Volk Christi». Durch diese beiden Ausdrücke kann die christliche Offenheit und Bescheidenheit dem Judentum gegenüber deutlich gemacht werden. Das Judentum – wenn auch nicht automatisch jeder Jude; die Beschneidung ist sowenig eine Garantie für Gottes freie Gnadenwahl wie dies die Taufe ist – gehört ja auch zum Volk Gottes (vgl. Röm 9,4 f.). Man soll daher auch den übergreifenden Ausdruck Volk Gottes nicht zu oft im exklusiv-christlichen Sinn in den Mund nehmen.

§ 228 Die gleiche Haltung des Bekennens, des Geltenlassens und der Rücksichtnahme ist auch für das heiß umstrittene Problem der *Judenmission* anzuwenden. Kein Mensch hat das Recht und die Autorität, einem Christen zu verwehren, Christus vor den Juden zu bekennen. Andererseits ist es dem christlichen Glauben und den Menschenrechten der Juden entgegengesetzt, wenn Judenmission so propagandistisch und ideologisch getrieben wird, daß damit Unruhe,

[255] Vgl. Johannes Oesterreicher, Unter dem Bogen des Einen Bundes – Das Volk Gottes: seine Zweigestalt und Einheit, in: Clemens Thoma, Judentum und Kirche: Volk Gottes, Zürich 1974, 27–69, bes. 63–69.

Unfrieden und Angst in die Judenheit hineingetragen wird. Wer Christus vor den Juden bekennt, darf keine Judenfeindschaft und Judenabwertung damit verbinden, sonst muß er es sein lassen. Noch etwas ist zu beachten: Soweit das Judentum ebenfalls eine Sendung für die ganze Welt und alle Menschen hat, geht es ihm *nicht um die Konversion* aller Menschen zum Judentum, *sondern um die Bekehrung* (tešûbah) der Menschen *zum Gott Israels* und um die Hoffnung, daß aus Bedrückern und Bekämpfern des Judentums Gefährten und Freunde des Judentums und der Juden werden. (Vgl. Jes 49; Dan 3,26–32; 6,26–29; 9,4–19; das Kaddisch u. a. m.) In der christlichen Evangelisation geht es ja letztlich auch nicht um Konvertiten für eine christliche Gruppe, sondern um die Bekehrung (tešûbah) zum Gott Israels, dem Vater Jesu Christi, des Christentums und des Judentums. Christus vor Juden zu bezeugen heißt also, mit den Juden zusammen um die Anerkennung Gottes und den Schutz des Volkes Gottes zu ringen.

§ 229 Ein christlicher Theologe des Judentums darf schließlich auch an der Existenz des Staates Israel nicht vorbeischauen. Der Staat Israel ist heute nicht nur für die Bürger dieses Staates sondern auch für die Juden in der ganzen Welt von existentieller Wichtigkeit. Aber weder die Juden noch die Christen sind dazu da, um diesen Staat zu glorifizieren. Niemandem kann es verwehrt sein, sich kritisch zur israelischen Politik zu äußern. Ebenso wenig kann man fundamentalistisch biblische Verse zur Rechtfertigung des Staates Israel zitieren. Weder romantische noch nostalgische noch sakrale noch eschatologische noch theokratische Vorstellungen sind angebracht. Nicht deshalb läßt sich der Staat Israel geschichtlich-theologisch begründen, weil die Juden immer in seinem Gebiet wohnen wollten und teilweise wohnten. Die Zionssehnsucht für sich allein genommen ergibt noch kein jüdisches Grundrecht auf den Staat Israel. Der Staat entstand letztlich, weil sich im Mandatsgebiet Palästina eine immer größer werdende Anzahl von Juden zusammenfanden, die dem Bannkreis der europäischen Antisemiten des 19./20. Jahrhunderts und den Gasöfen des Hitlerregimes entronnen waren. Er wurde notwendig, um das jüdische Volk in einer ihm zusagenden Heimstätte vor dem mörderischen Antisemitismus zu schützen. Er ist aus Mitmensch-

lichkeit im Interesse der jüdischen Menschen und aller Nichtjuden, die dort beheimatet sind, zu akzeptieren. Akzeptieren heißt aber nicht hineinregieren. Es gibt kein Wort Christi, das als Basis für ein theologisches Recht der Christen, den Juden in den Angelegenheiten ihres Landes und Staates dreinzureden, dienen könnte. Der Christ ist aber – mit den Juden, den Muslim und den Vertretern der Großmächte – aufgerufen, am Frieden im Nahen Osten mitzuarbeiten, soweit ihm dies möglich ist. Der lebensgefährliche Zusammenprall mehrerer Rechte und Ansprüche, der sich seit der Gründung des Staates Israel im Nahen Osten dauernd ereignet, macht Friedensbemühungen zum Wohle der Juden, Araber und aller Menschen äußerst dringend. Das letzte Wort zwischen Juden und Nichtjuden – ob es den Staat, das Volk oder die Religion betrifft – muß die Versöhnung, das Geltenlassen und das Einstehen füreinander sein.[256]

[256] Vgl. *Henry Siegman*, Zehn Jahre katholisch-jüdische Beziehungen, FrRu 28 (1976) 3–11. Rabbiner Siegman stellt in diesem Artikel den jüdischen Standpunkt zum Staat Israel in ausgewogener Weise dar. Weitere wichtige Veröffentlichungen sind: *Willehad P. Eckert/Nathan P. Levinson/Martin Stöhr (Hrsg.)*, Jüdisches Volk – gelobtes Land, München 1970; Brothers in Hope, The Bridge, Bd. 5 (Hrsg. J. Oesterreicher), New York 1970; *Friedrich W. Marquardt*, Die Juden und ihr Land; *Rolf Rendtorff*, Israel und sein Land, München 1975.

INHALTE DER FORTLAUFEND NUMERIERTEN ABSCHNITTE

§ 1 Jakob J. Petuchowskis Forderung nach einer christlichen Theologie des Judentums
§ 2 Drei christliche Theologen (Norbert Lohfink, Gösta Lindeskog, Franz Mussner) erheben dieselbe Forderung
§ 3 Bestrebungen seit Ende des Zweiten Weltkrieges für eine christliche Theologie des Judentums
§ 4 Notwendigkeit einer beurteilenden Zusammenschau, Hoffnungen
§ 5 Allgemeine Grundeinstellungen für eine christliche Theologie des Judentums
§ 6 Ökumenische Haltung und christliche Theologie des Judentums
§ 7 Kurzdefinitionen einer christlichen Theologie des Judentums
§ 8 Theologische Urteile angesichts judenfeindlicher Verheerungen in der Geschichte
§ 9 Theologische Urteile angesichts jüdisch-christlicher Asymmetrie
§ 10 Das Alte Testament ist für den Christen unverzichtbar. Dies hat mit Judenfeindschaft nichts zu tun
§ 11 Zwei theologische Positionen dem Alten Testament und dem Judentum gegenüber (Siegfried Herrmann, Martin Noth)
§ 12 Das Alte Testament als Maß und Voraussetzung für den christlich-jüdischen Dialog
§ 13 Christliche Begriffsinhalte gelten im allgemeinen auch für jüdische Zusammenhänge. Große Vorsicht ist aber geboten
§ 14 Zeitliche Abgrenzung des Frühjudentums
§ 15 Ideologien der Spätjudentumsforscher
§ 16 Frühjüdische Identität ist nur annähernd erfaßbar
§ 17 Frühe Juden als vorläufige, verantwortliche Restgemeinschaft für ganz Israel
§ 18 Frühjüdische Identität im Spiegel der Priesterschrift
§ 19 Synagoge und Lehrhaus als Ausdruck frühjüdischer Geistigkeit
§ 20 Frühjudentum empfand sich als Volksgemeinschaft, nicht nur als Bekenntnisgemeinschaft
§ 21 Frühjüdische Einheitsauffassung
§ 22 Samaritanisches Schisma
§ 23 Neuansätze in der Makkabäer- und Hasmonäerzeit, Bedeutung für Judentum und Christentum
§ 24 Schuldige am Zerbrechen der frühjüdischen Einheit

§ 25 Hellenismus als radikale Infragestellung frühjüdischer Orthodoxie und Orthopraxie
§ 26 Die Asidäer: Identität und Nachwirkungen
§ 27 Frühjüdische Sekten — Religionsparteien — Gruppen
§ 28 Einteilungsmöglichkeiten der frühjüdischen Gruppen
§ 29 Verhältnis der Gruppen zum Hellenismus
§ 30 Engagement der Gruppen für das Wohl des jüdischen Volkes
§ 31 Einstellung der Gruppen zur Endherrschaft Gottes
§ 32 Apokalyptik, Messianismus und Weisheit als weiterwirkende frühjüdische Ideen und Impulse
§ 33 Unklarheit über Apokalyptik
§ 34 Methodische Irrwege bei der Erforschung der Apokalyptik
§ 35 Hermeneutik der Apokalyptik-Forschung
§ 36 Apokalyptik als literarische Gattung und Weltanschauung
§ 37 Apokalyptik als Radikalisierung des Geschichtsverständnisses
§ 38 Das Verhältnis der Apokalyptik zur absoluten Zukunft
§ 39 Apokalyptik als Esoterik
§ 40 Apokalyptik als Experiment in Richtung zum Eschaton hin und zur Transzendenz hin
§ 41 Kennzeichen der Apokalyptik sind keine eindeutigen Markierungen
§ 42 Das Sacharjabuch als wohl ältestes apokalyptisches Buch der Bibel
§ 43 Weitere Hinweise auf eine vordanielische Apokalyptik
§ 44 Bedeutung der Apokalyptik für Christentum und Judentum
§ 45 Messianismus als Tummelplatz jüdisch-christlicher Mißverständnisse
§ 46 Bemühungen um Klärungen des Messiasbegriffes
§ 47 Zur Frage des Messianismus im Alten Testament
§ 48 Charakteristische Züge messianischer Gestalten im Frühjudentum
§ 49 Der Menschensohn als Hoffnungsgestalt in spättestamentlicher und zwischentestamentlicher Zeit
§ 50 Erfahrungsaustausch zwischen Judentum und Christentum bezüglich des Messianismus
§ 51 Liberal-konservative Kreise gegen die Aktualisierer der Tora im Gefolge von Esra/Nehemia
§ 52 Die Pharisäer als Aktualisierer der Tora
§ 53 Pharisäer: Lehren, Lebensformen, religionspolitische Ziele
§ 54 Pharisäer standen am Anfang des Rabbinismus
§ 55 Wirkungsgeschichte des Pharisäismus in Judentum und Christentum
§ 56 Religionsgeschichtliche Einordnung der Qumranleute
§ 57 Zeitliche Ansetzung der Qumrangemeinschaft
§ 58 Identitätsaussagen im Qumranschrifttum

§ 59 Die Qumranleute als Antihellenisten, esoterische Bewegung und Verfechter der Naherwartung
§ 60 Bedeutung Qumrans für Judentum und Christentum
§ 61 Der theologisch-zwiespältige Wert der Pseudepigraphen
§ 62 Literaturgeschichtliche Problematik der Pseudepigraphie
§ 63 Heutige Forschungslage bezüglich der Pseudepigraphie
§ 64 Wissenschaftliche Blickpunkte zur Wertung der Pseudepigraphie
§ 65 Die Frage nach christlichen Interpolationen
§ 66 Das Danielbuch als pseudepigraphes Werk
§ 67 Gründe für die Pseudonymität des Danielbuch-Verfassers
§ 68 Asidäisch-essenistische Pseudepigraphie: Daniel- und Henochapokalyptik, Testamentenliteratur, Qumran-Apokalyptik
§ 69 Die Hintergründe der Pseudepigraphie der Henoch-Apokalyptik
§ 70 Hintergründe der Pseudepigraphie von «Joseph und Aseneth». Auseinandersetzungen zwischen Rigoristen und Universalisten
§ 71 Pseudepigraphie als Hilfsmittel, um zum offenbarungskonformen Durchhalten in schwerer Zeit aufzurufen
§ 72 Mißstände, an denen sich die pseudepigraphen Autoren besonders stießen
§ 73 Die Pseudepigraphie und das Neue Testament
§ 74 Frühjüdische Vorstellungen drangen aus verschiedenen Gruppen ins Neue Testament hinein
§ 75 Benützung der Pseudepigraphen in der frühkirchlichen Unterweisung
§ 76 Verbindungen zwischen Pseudepigraphie und Christentum
§ 77 Methodisch richtige Benützung der pseudepigraphen Literatur für die Erklärung neutestamentlicher Aussagen
§ 78 Josephus Flavius: Werke, Bedeutung für historische und exegetische Aufhellungen
§ 79 Philon von Alexandrien: Bedeutung für die christliche Theologie und den jüdisch-christlichen Dialog
§ 80 Einwirkungen des Pharisäismus auf das rabbinische Judentum, Umschreibung des rabbinischen Judentums
§ 81 Mischna, Talmud, Tosephta
§ 82 Die rabbinischen Midraschim
§ 83 Die rabbinischen Targumim
§ 84 Zeugnisse des rabbinischen Gebetslebens
§ 85 Untergrundliteratur in rabbinischer Zeit
§ 86 Christliche Mißkreditierung des Talmuds, antichristliche Stellen im Talmud

§ 87 Allgemeine Prinzipien zur Wertung des Talmuds von christlicher Warte aus
§ 88 Der Talmud als uneinheitliches Werk: literarkritische Hinweise
§ 89 Theologische Leitsätze zur Beurteilung des Talmuds
§ 90 Bemerkungen zur Brauchbarkeit des Talmuds für das Christentum
§ 91 Der babylonische Talmud als Ausdruck der mündlichen Offenbarung
§ 92 Abschließendes zur Beurteilung des Talmuds
§ 93 Rabbinisches Judentum: nicht nur Gesetzesobservanz, sondern auch mystisch-esoterische Seiten
§ 94 Begriff der (rabbinischen) Spiritualität
§ 95 Aqedah: Begriff
§ 96 Aqedah und Pesach: Festgeheimnisse des jüdischen Osterfestes
§ 97 Aqedah als Ur-Verdienst, evtl. neutestamentlicher Hintergrund
§ 98 Aqedah als Hingabebereitschaft
§ 99 Aqedah als Lebenshaltung für spätere Generationen
§ 100 Aqedah und Martyriumsbereitschaft
§ 101 Heiligung und Entweihung des göttlichen Namens
§ 102 Gesetzeswertungen von christlicher Seite sind oft falsch
§ 103 Der Wille Gottes als Anfang des Gesetzes, die Christusjünger als Erfüller des Gesetzes
§ 104 Die rabbinischen Gesetze in ihrem Verhältnis zur alttestamentlichen Offenbarung
§ 105 Gesetzesrigoristen gegen die zur Milde mahnenden rabbinischen Erzähler
§ 106 Der rabbinische «Zaun für die Tora»
§ 107 Funktion der Halacha in der jüdischen Geschichte
§ 108 Bejahung und kritischer Abstand zum Gesetz
§ 109 Jüdischer Gottesdienst: Beziehung zu Gott und zu den Menschen
§ 110 Definition der (jüdischen) Frömmigkeit
§ 111 Pharisäisch-rabbinische und neutestamentliche Frömmigkeit
§ 112 Charakteristische Merkmale des jüdischen Gottesdienstes, Verhältnis zur christlichen Liturgie
§ 113 Unterschiede zwischen jüdischem und christlichem Gottesdienst: Christus und Kultfunktionäre
§ 114 Christlich-jüdisches Gespräch über Spiritualität, Gesetz und Gottesdienst
§ 115 Darstellung Jesu erst nach Darstellung des frühen und rabbinischen Judentums
§ 116 Forschungsansätze über den Juden Jesus

§ 117 Extreme Betonung des Judeseins Jesu
§ 118 Unjüdisch gedeuteter Jesus wird judenfeindlich mißbraucht
§ 119 Jüdische und christliche Jesusforschung soll sich ergänzen. Beispiel: Emuna und Pistis
§ 120 Der unverwechselbare Mensch: Auffassung des rabbinischen Judentums, Anwendung auf Jesus
§ 121 Jesus stand außerhalb der jüdischen Gruppierungen
§ 122 Jesus ging den höchsten Machtträgern aus dem Weg
§ 123 Die Beziehungen Jesu zum einfachen jüdischen Volk
§ 124 Jesus und die Pharisäer
§ 125 Jesus und die Zeloten
§ 126 Jesus und die Apokalyptiker
§ 127 Parteinahmen Jesu
§ 128 Endzeitliche und theologische Predigt Jesu
§ 129 Warnungen Jesu an das Judentum seiner Zeit
§ 130 Jesus, ein Gesetzesbrecher?
§ 131 Pilatus als Hauptverantwortlicher an der Verurteilung Jesu
§ 132 Kaiphas, die Oberpriester und Vertreter des Hohen Rats als Mitverantwortliche an der Verurteilung Jesu
§ 133 Neutestamentliche und außerneutestamentlich-jüdische Wertung der Aktionen der Jerusalemer Behörden gegen Jesus. Jüdisches Gesetz gegen Auslieferung
§ 134 Der Prozeß Jesu als Anlaß für mögliches christlich-jüdisches Zusammenstehen gegen Terror, Gewalt und Unterdrückung
§ 135 Jesus und das Christentum (Fragestellung)
§ 136 Es gibt keine Exklusivrechte auf Jesus — alttestamentliche und rabbinische Beispiele. Jesus als Urgrund des Christentums
§ 137 Nachahmung Gottes — Nachahmung Christi
§ 138 Weil der Christus des Glaubens personal identisch mit dem irdischen Jesus ist, ist eine religionsgeschichtliche Einreihung Jesu nur relativ möglich
§ 139 Ist ein christologisches Gottesverständnis a priori jüdisch möglich? Bedeutung der Frage
§ 140 Einzigkeit Gottes als zentrales jüdisches Anliegen
§ 141 Jüdischer Verdacht gegen das christliche Dreifaltigkeitsdogma und gegen verschiedene Leugner der Einzigkeit Gottes in rabbinischer Zeit
§ 142 Der Begriff «schittuf» der mittelalterlichen und neuzeitlichen jüdischen Theologie
§ 143 Christentum als Baalismus klassifiziert (eine jüdische Stimme aus heutiger Zeit)
§ 144 Isolierte Transzendenz Gottes ist kaum im Sinne der jüdischen Tradition
§ 145 Der Gott Israels in Verbindung mit dem Schicksal Israels nach rabbinischem Zeugnis

§ 146 Die Schechina-Vorstellungen als Ausdruck des unendlichen und des in irdischer Beschränkung wirkenden Gottes
§ 147 Selbstbeschränkung Gottes in der Kabbala
§ 148 Jüdische Auffassungen über die Körperhaftigkeit Gottes
§ 149 Jüdischer Gottesglaube und christliche Dreifaltigkeitslehre sind keine konträren Gegensätze. Die Paradoxien Gottes als Geheimnisse
§ 150 Menschwerdung Gottes als Problem der Offenbarungsgeschichte (Fragestellung)
§ 151 Jüdisches Nein zur Apotheose (Philon) und zur Inkarnation (Tryphon, Talmud etc.)
§ 152 Verständnis für die Inkarnation von jüdischer Seite
§ 153 Alttestamentliche Sichtweisen als mögliche Hinführungen zur Inkarnation
§ 154 Jüdische Mißverständnisse der Menschwerdung (dogmengeschichtliche Bemerkungen)
§ 155 Jüdisches Kernanliegen: Einzigkeit der Herrschaft Gottes. 1 Kor 15,20—28 als Ausdruck der Einbeziehung dieses jüdischen Anliegens
§ 156 Franz Rosenzweigs Auseinandersetzung mit 1 Kor 15,28 und Joh 14,6
§ 157 Das Kreuz als Ärgernis
§ 158 Rabbinische Aussagen (Mekhilta) über den mit seinem Volk leidenden Gott Israels
§ 159 Der Gott Israels leidet mit den Verurteilten. Hintergrund: Gottebenbildlichkeit des Menschen
§ 160 Der leidende Gott in der jüdischen Holocaust-Theologie
§ 161 Christliche Anknüpfungsmöglichkeit an jüdische Deutungen des leidenden Gottes (Jürgen Moltmann)
§ 162 Die Messiasfrage bildet keinen absoluten jüdisch-christlichen Gegensatz
§ 163 Der irdische Messias Jesus könnte jüdisch annehmbar sein
§ 164 In jüdischer Sicht hat der Messias nur beschränkte Bedeutung
§ 165 Christus ist mehr als ein jüdischer Messias sein kann. Seine messianische Würde ist im größeren Kontext zu sehen
§ 166 Die Messianität Christi ist Zeichen seiner Verwurzelung in Israel
§ 167 Warnung vor unsachgemäßer Polarisierung der jüdisch-christlichen Messiasfrage
§ 168 Allgemeine Übersicht über das nachchristliche Verhältnis zwischen Judentum und Christentum; besondere Berücksichtigung des Mittelalters
§ 169 Trennung, Judenfeindschaft und jüdische Gegenreaktionen als wichtigste Manifestationen des jüdisch-christlichen Gegeneinanders

§ 170 Etwa an der Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert n. Chr. bahnt sich eine prinzipielle Verhärtung zwischen Juden und Christen an.
§ 171 Redaktionelle Stellen des Neuen Testaments bezeugen die christliche Furcht vor möglichem Ausschluß aus der Synagogengemeinschaft
§ 172 Pharisäisierung der Judenchristen spricht gegen Tendenzen zur Trennung
§ 173 Biblische Zeugnisse der Verbundenheit des Judenchristentums mit dem Christus nicht nachfolgenden Judentum
§ 174 Die pharisäische Revolution (63 n. Chr.) als Zeichen der Solidarität der Pharisäer mit den Judenchristen
§ 175 Die Missionstätigkeit und die Theologie des Apostels Paulus als Herausforderung an das institutionalisierte Judentum
§ 176 Unsicherheit über Ursprung, Verbindlichkeit und Zweck des Ketzersegens
§ 177 Talmudischer Bericht über die Festlegung des Ketzersegens; Verhalten Schmuels des Kleinen und der anwesenden Gelehrten
§ 178 Die palästinensische Rezension des Ketzersegens
§ 179 Die babylonische Rezension des Ketzersegens
§ 180 Paraphrasierung des Ketzersegens in der Tosefta
§ 181 Heutige Form des Ketzersegens (liberales jüdisches Einheitsgebetbuch)
§ 182 Ketzersegen ist Ausdruck des nicht totalen und nicht unwiderruflichen jüdisch-christlichen Schismas
§ 183 Echo auf den Ketzersegen bei Justin dem Märtyrer, Epiphanius und Hieronymus
§ 184 Informationen der Kirchenväter über den Ketzersegen sind lückenhaft
§ 185 Jüdisch-christliche Scheidung ist auch von christlicher Warte aus unvollständig. Hoffnungszeichen
§ 186 Jules Isaac, einer der ersten Holocaust-Theologen
§ 187 Wichtigste Anliegen der Holocaust-Theologen
§ 188 Die Fragen der Holocaust-Theologen bezüglich der christlichen und nichtchristlichen Judenfeindschaft
§ 189 Die Thesen von zwei Holocaust-Theologen als typische Beispiele
§ 190 Eingrenzungen der Begriffe Antisemitismus, Antijudaismus, Judenhaß und Judenfeindschaft; Warnung vor pauschaler Anwendung
§ 191 Definitionen des Antisemitismus und der parallelen Begriffe
§ 192 Prinzipielle Möglichkeiten bezüglich einer neutestamentlichen Judenfeindschaft
§ 193 Die judenfeindliche Ausdrucksweise in 1 Thess 2, 15b

§ 194 Röm 9—11 als Zeugnis eines beginnenden heidenchristlichen Antisemitismus und der Warnung des Apostels Paulus vor ihm

§ 195 Der nicht-antisemitische, sondern in jüdischen Zusammenhängen zu deutende Grundcharakter des Neuen Testaments

§ 196 Das erste Verhängnis der jüdisch-christlichen Geschichte: die antisemitische heidnisch-christliche Misch-Theologie

§ 197 Christliche Wertung von Auschwitz (Holocaust)

§ 198 Berechtigte Kritik an der Kirche der Spätantike, des Mittelalters und der Neuzeit

§ 199 Unterschiede zwischen antisemitischen Verbrechern des 20. Jahrhunderts und früheren theologischen Judenfeinden

§ 200 Antijudaismus richtet sich gegen die Kirche

§ 201 Moralisch-ethische Bewertung des Antijudaismus

§ 202 Jüdisch-christliche Glaubensgeschichte weist auf die Zusammengehörigkeit von Juden und Christen hin

§ 203 Israel als Selbstbezeichnung des Judentums: existentiell, religiös-gemeinschaftlich und gesellschaftlich-politisch

§ 204 Das Judentum legt Wert auf die Zusammengehörigkeit von Religion und Weltlichkeit

§ 205 Abstammung, Konversion und Nichtzugehörigkeit zu anderer Religion als Voraussetzung für das Judesein

§ 206 Das Judentum als Lebensweise mit bestimmtem Verhaltenskodex

§ 207 Das Judentum, eine dogmenlose Religion der Vernunft? Unvollständige Identitätsaussagen

§ 208 Das Judentum als ethischer Monotheismus (Leo Baeck)

§ 209 Der jüdisch-christliche Gegensatz liegt nicht darin, daß das Judentum *keine* Religion, das Christentum jedoch *nur* Religion wäre (Franz Rosenzweig)

§ 210 Judentum als Erzählung; der Jude als Mensch, der sich erinnert, der beobachtet und hofft

§ 211 Der Schabbat als Zusammenfassung und Verwirklichung aller Verheißungen

§ 212 Der Rückhalt des modernen Zionismus bei den jüdischen Massen beruht u. a. auf seiner Geschichtsverbundenheit

§ 213 Das Judentum ist ein Volk der Vorläufigkeit

§ 214 Viele jüdisch-dogmatischen Begriffe sind undeutlich und nicht aufeinander abgestimmt

§ 215 Jüdische Glaubenslehren als Ergebnis innerjüdischer Auseinandersetzungen, besonders als Abwehr gegen radikale Messianisten

§ 216 Der frühe Rabbinismus in der Abwehr gegen den Messianismus

§ 217 Rn Jochanan ben Zakkai hält die Erfüllung des Schöpfungsauftrages für wichtiger als die Begrüßung des Messias

§ 218 Die Sorge um Frieden und Sicherheit der Gemeinde durch R. Jehoschua ben Chananja
§ 219 Die Friedens- und Anpassungstheorie der Gelehrten von Tiberias (3. Jahrundert n. Chr.)
§ 220 Die Abwehr mystisch-esoterischer Tendenzen als weiterer Grund für den dehnbaren Bestand der jüdischen Glaubenslehren
§ 221 Die Offenheit und Variabilität der jüdischen Lehre vom heiligen Geist
§ 222 Jüdische Engel-, Dämonen- und Teufelslehren, Ambiguität der Meinungen
§ 223 Jüdische Auferstehungshoffnung im Wandel der Zeiten
§ 224 Affinitäten mittelalterlicher jüdischer Lehrsysteme zu christlichen Dogmen
§ 225 Das Christentum als dem Judentum und der Menschheit zugeordnete Gemeinschaft. Die Wichtigkeit der Verbindung mit dem Judentum wurde vom Zweiten Vatikanischen Konzil bekräftigt
§ 226 Der offene Charakter des Judentums
§ 227 Vorsichtige christliche Identitätsaussagen angesichts jüdischer Miterwählung
§ 228 Das Problem der Judenmission
§ 229 Der Staat Israel als Frage des christlich-jüdischen und des christlich-jüdisch-islamischen Dialogs

Eva Fleischner (Hrsg.), Auschwitz: Beginning of a New Era? Reflections on the Holocaust, New York 1974 (Fleischner, Auschwitz).

David Flusser, Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg 1968 (Flusser, Jesus).

Alfons M. Goldberg, Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah in der frühen rabbinischen Literatur, Berlin 1969 (Goldberg, Schekhinah).

Martin Hengel, Judentum und Hellenismus, Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr., WUNT 10, Tübingen 1969 (Hengel, Hellenismus).

Louis Jacobs, Principles of the Jewish Faith, An analytical Study, London 1964 (Jacobs, Principles).

Louis Jacobs, A Jewish Theology, London 1973 (Jacobs, Theology).

Jacob Katz, Exclusiveness and Tolerance, Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times, New York 1961 (Katz, Exclusiveness).

Johann Maier, Geschichte der jüdischen Religion, Von der Zeit Alexanders des Großen bis zur Aufklärung mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert, Berlin 1972 (Maier, Religion).

Johann Maier/Josef Schreiner (Hrsg.), Literatur und Religion des Frühjudentums, Würzburg 1975 (Maier/Schreiner, Literatur).

J. T. Milik (ed.), The Books of Enoch, Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4, Oxford 1976 (Milik, Enoch).

K. H. Rengstorf/S. v. Kortzfleisch (Hrsg.), Kirche und Synagoge, Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden, 2 Bde., Stuttgart 1968—70 (Rengstorf/Kortzfleisch, Kirche).

Franz Rosenzweig, Kleinere Schriften, Berlin 1937 (Rosenzweig, Schriften).

Peter Schäfer, Die Vorstellung vom heiligen Geist in der rabbinischen Literatur, München 1972 (Schäfer, Heiliger Geist).

Peter Schäfer, Rivalität zwischen Engeln und Menschen, Untersuchungen zur rabbinischen Engelsvorstellung, Berlin 1975 (Schäfer, Rivalität).

Gerschom Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Zürich 1957 (Scholem, Mystik).

Emil Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3 Bde., Leipzig 1901—1909, Nachdr. Hildesheim 1964 (Schürer, Geschichte).

Clemens Thoma (Hrsg.), Zukunft in der Gegenwart, Wegweisungen in Judentum und Christentum, Judaica et Christiana, Bd. 1, Bern 1976 (Thoma, Zukunft).
Ephraim E. Urbach, The Sages — their Concepts and Beliefs (hebr.), Jerusalem ²1971 (Urbach, Sages).

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

(Ausgenommen sind Abkürzungen biblischer Bücher und andere allgemein bekannte Abkürzungen)

AnBib	Analecta biblica
Ant	Antiquitates Judaicae
ApkAbr	Abraham-Apokalypse
ApkEl	Elia-Apokalypse
Ar	Arakhin
ARN	Avot de Rabbi Natan
AssMos	Assumptio Mosis
äthHen	äthiopisches Henochbuch
Av	Avot (Sprüche der Väter)
AZ	Avodah Zarah
b	(vorangestellt) babylonischer Talmud
BB	Baba Batra
Beih.	Beiheft
Bell	De bello Judaico
Ber	Berakhot
BerR	Midrasch Bereshit Rabba
BiLe	Bibel und Leben
BiLi	Bibel und Liturgie
Bibl	Biblica
BM	Baba Mesia
BQ	Baba Qamma
BZ	Biblische Zeitschrift
CBQ	Catholic biblical quarterly
CD	Damaskusschrift
CN	Codex Neofiti
CNT	Coniectanea neotestamentica
ConcD	Concilium (deutsche Ausgabe)
D	Enchiridion symbolorum (Denzinger)
Dem	Demai
DevR	Midrasch Devarim Rabba
Ed	Eduyot
EJ	Encyclopaedia Judaica
EkhaR	Midrasch Ekha Rabba
Er	Eruvin
4 Esr	4. Esrabuch
ESTL	Evangelisches Staatslexikon
EtB	Etudes bibliques

EvTh	Evangelische Theologie
Festschr (Fs)	Festschrift
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FrRu	Freiburger Rundbrief
FTS	Frankfurter theologische Studien
FZPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie
Git	Gittin
Hag	Hagiga
Haer	Haereses (Epiphanius)
hebrHen	hebräisches Henochbuch
HerKorr	Herder-Korrespondenz
Hist.	Historial (Tacitus)
hist.eccl.	Historia ecclesiastica (Eusebius)
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
Hor	Emuna/Horizonte
Horov	H. S. Horovitz/I. A. Rabin (Herausgeber der MekkY)
HR	History of Religions
HRG	Handbuch der Religionsgeschichte
HS	Handschrift
HThR	Harvard theological review
HUCA	Hebrew union college annual
Hul	Hullin
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JBL	Journal of biblical Literature
Jdm	Judaism
JJGL	Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur
JJS	Journal of Jewish studies
Jos	Josephus Flavius
JosAs	Joseph und Aseneth
JQR	Jewish quarterly review
JSJ	Journal of the study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman period
JThS	Journal of theological studies
Jub	Jubiläenbuch
Jud.	Judaica
KAT	Kommentar zum Alten Testament
Ket	Ketubbot
LebZeug	Lebendiges Zeugnis
LegGai	Legatio ad Gaium
LibAnt	Liber Antiquitatum Biblicarum (Pseudo-Philo)
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche

m	(vorangestellt) Mischna
Meg	Megilla
MGWJ	Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
MekhY	Mekhilta de Rabbi Yishmael
Men	Menahot
MHP	Miscellanea historiae pontificiae
Migr	De migratione Abrahae
MM	Miscellanea mediaevalia
Mos	De vita Mosis
MySal	Mysterium Salutis
MTeh	Midrasch Tehillin (ed. Buber)
Nath.Hist.	Naturalis Historia (Plinius)
Naz	Nazir
Ned	Nedarim
Op	De opificio mundi
P	Priesterschrift
Pes	Pesachim
PG	Patres Graeci (Migne)
ProLib	Quod omnis probus sit liber
PsPhilAnt	Pseudo-Philo: Liber Antiquitatum Biblicarum
PsSal	Psalmen Salomos
PsVTGr	Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece
1QH	Loblieder (Qumran)
Qid	Qiddushin
1QM	Kriegsrolle (Qumran)
1QpHab	Habakuk Kommentar (Qumran)
11QMelch	Melchisedech-Deutung (Qumran)
4QpNah	Nahum Kommentar (Qumran)
4QpsDan	Pseudo-Daniel (Qumran)
1QS	Sektenregel (Qumran)
R.	Rabbi
REJ	Revue des études juives
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
RHSh	Rosh ha-Shana
Rn	Rabban
San	Sanhedrin
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SchwRd	Schweizerische Rundschau
Shab	Shabbat
ShemR	Midrasch Shemot Rabba
Sib	Sibyllinen

SIDIC	Service international de documentation judéo-chrétienne
SifDev	Sifre Devarim
SM(D)	Sacramentum mundi (deutsch)
Sot	Sota
SpecLeg	De specialibus legibus
SSAW	Sitzungsberichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig
Suk	Sukka
syrBar (SB)	syrische Baruchapokalypse
t	(vorangestellt) Tosefta
T	Targum
Taan	Taʿanit
Tan	Tanchuma
TB	Taschenbücher
TestAbr	Testament Abrahams
TestAs	Testament Assers
TestBenj	Testament Benjamins
TestDan	Testament Dans
TestJud	Testament Judas
TestLev	Testament Levi
TestNaft	Testament Naftalis
TestPatr	Testament der 12 Patriarchen
TestSim	Testament Simeons
Theol.Ber.	Theologische Berichte
ThRNF	Theologische Rundschau, Neue Folge
ThWB	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Kittel)
TO	Targum Onqelos
TRE	Theologische Realenzyklopädie
Tryph	Dialog mit Tryphon (Justin der Märtyrer)
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
US	Una Sancta
virt	de virtutibus
VitCont	De vita contemplativa
VT	Vetus Testamentum
WaR	Midrasch Wayiqra Rabba
WUNT	Wissenschaftl. Untersuchungen zum Neuen Testament
y	(vorangestellt) Jerusalemischer Talmud
Yev	Yevamot
Yom	Yoma
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Alfred Adam, Antike Berichte über die Essener, Berlin ²1972
Bernhard Alfrink, L'idée de résurrection d'après Daniel XII, 2.3; Bibl 40 (1959) 335–371
Alexander Altmann, Moses Mendelssohn, A Biographical Study, Philadelphia 1973
Yehoschua Amir, Philo Judaeus, EJ Bd. 13, Jerusalem 1971, 409 bis 415
J. P. Asmussen/C. Colpe u. a. (Hg.), Handbuch der Religionsgeschichte, Bd. 2, Göttingen 1972
Michael Avi-Yonah, Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud, Berlin 1962
Leo Baeck, Dieses Volk, Jüdische Existenz, 2 Bde., Frankfurt 1955 bis 1957
Hans Urs von Balthasar, Einsame Zwiesprache, Martin Buber und das Christentum, Köln 1958
Günther Baumbach, Der sadduzäische Konservatismus, in: *Johann Maier/Josef Schreiner*, Literatur und Religion des Frühjudentums, Würzburg 1973, 201–213
Schalom Ben-Chorin, Bruder Jesus, Der Nazarener in jüdischer Sicht, München 1967
— Paulus, der Völkerapostel in jüdischer Sicht, München 1970
— Mutter Mirjam, Maria in jüdischer Sicht, München 1971
— Hoffnungskraft und Glaube in Judentum und biblischer Prophetie, EvTh 33 (1973) 103–112
— Jüdischer Glaube, Strukturen einer Theologie des Judentums anhand des Maimonidischen Credo, Tübingen 1975
— Dialogische Theologie, Schnittpunkte des christlich-jüdischen Gesprächs, Trier 1975
H. H. Ben-Sasson (Hg.), History of the Jewish People (hebr), 2 Bde., Tel Aviv 1969
Elieser Berkovits, Faith after the Holocaust, New York 1973
Eberhard Bethge, Versuchung des Glaubens. Zur Kritik des christlichen Antijudaismus, FrRu 28 (1976) 40–43
Otto Betz/Martin Hengel/Peter Schmidt (Hg.), Abraham unser Vater, Juden und Christen im Gespräch über die Bibel, Festschr. Otto Michel, Leiden 1963
Thomas E. Bird, Modern Theologians, Christians and Jews, London 1967
Jochanan Bloch, Der unwiderrufliche Rückzug auf Zion, in: *Franz Henrich*, Die geistige Gestalt des heutigen Judentums, München 1969, 39–68
Henry Walter Brann, Schopenhauer und das Judentum, Abhandlungen zur Philosophie, Bonn 1975

Michael Brocke, «Nachahmung Gottes» im Judentum, in: *Hasan Askarie/Wilhelm Dantine u. a.*, Drei Wege zu dem einen Gott, Glaubenserfahrungen in den monotheistischen Religionen, Freiburg i. Br. 1975, 75—102
— On the Jewish Origin of the «Improperia», Immanuel 7 (1977) 44—51
— Von jüdischer Weise, die Schrift auszulegen, LebZeug 32 (1977) 109—124
Michael Brocke/J. J. Petuchowski/W. Strolz (Hg.), Das Vaterunser, Gemeinsames im Beten von Juden und Christen, Freiburg 1974
Peter Browe, Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste, MHP VI, Rom 1973
Martin Buber, Vom Geist des Judentums, Leipzig 1916
— Werke, 1. Bd.: Schriften zur Philosophie, 2. Bd.: Schriften zur Bibel, München 1962—1964, 3. Bd.: Schriften zum Chassidismus
— Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, 3 Bde., Heidelberg 1972 bis 1975
G. B. Caird, Jesus and the Jewish Nation, London 1965
A. Cody, A History of Old Testament Priesthood, Rom 1969
Hermann Cohen, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Frankfurt ^{2}1929
Helga Croner, Stepping Stones to Further Jewish-Christian Documents, An unabridged collection of Christian Documents, New York 1977
Wilhelm Dantine, Kirche als Israel Gottes und das Problem der Judenmission, in: Jüdisches Volk — gelobtes Land, hg. von W. Eckert/N. P. Levinson/M. Stöhr, München 1970
Matthias Delcor, Le Livre de Daniel, Paris 1971
Gerhard Delling, Das Agathon der Hebräer bei den griechischen christlichen Schriftstellern, TU 120, Berlin 1977, 151—172
Luc Dequeker, Der jüdisch-christliche Dialog, eine Herausforderung für die Theologie? Offene Fragen und Interpretationen, in: FrRu 28 (1976) 13—16
Bernard Dupuy, Welche Bedeutung hat es für einen Christen, daß Jesus Jude war?, Conc (D) 10 (1974) 600—604
A. Roy Eckardt, Your People, My People, The Meeting of Jews and Christians, New York 1974
Alice and Roy Eckardt, The Theological and Moral Implications of the Holocaust, Christian Attitudes on Jews and Judaism Nr. 52 (1977) 1—7; Nr. 53 (1977) 7—13
Willehad P. Eckert, Forderungen und Chancen einer christlich-jüdischen Begegnung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: *Franz Henrich*, Die geistige Gestalt des heutigen Judentums, München 1969, 141—165
Willehad P. Eckert/Ernst L. Ehrlich (Hg.), Judenhaß — Schuld der Christen?! Essen 1964 (^{2}1976)

Willehad P. Eckert/Nathan Levinson/Martin Stöhr (Hg.), Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge, München 1967
Rafael Edelmann, Das Judentum, HRG Bd. 2, Göttingen 1972, 191–264
Ernst Ludwig Ehrlich, Die Evangelien in jüdischer Sicht, FrRu 22 (1970) 61–68
— Geistige und religiöse Strömungen im heutigen Judentum, in: *Franz Henrich,* Die geistige Gestalt des heutigen Judentums, München 1969, 13–38
— Möglichkeiten und Grenzen des christlich-jüdischen Gesprächs, Wien o. Z.
Ernst Ludwig Ehrlich/Roland Gradwohl u. a., Religiöse Strömungen im Judentum, Zürich 1973
Robert Everett, Christian theology after the holocaust, Christian Attitudes on Jews and Judaism, Nr. 50 (1976) 10–12
Emil L. Fackenheim, Encounter between Judaism and Modern Philosophy, New York 1974
Eva Fleischner, Judaism in German Christian Theology since 1945, Christianity and Israel considered in Terms of Mission, Metuchen 1975
— (Hg.), Auschwitz: Beginning of a New Era? Reflections on the Holocaust, New York 1977
David Flusser, A New Sensitivity in Judaism and the Christian Message, HThR 60 (1968) 107–127
— Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Hamburg 1968
— Inwiefern kann Jesus für Juden eine Frage sein? ConcD 10 (1974) 596–599
— Der Gekreuzigte und die Juden, Jahresbericht 1975/76 der Theologischen Fakultät Luzern, 18–29
— Judaism and Christianity, Collection of Articles, Jerusalem o. Z.
— Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus (in Vorbereitung)
Johannes Friedrich/Wolfgang Pöhlmann/Peter Stuhlmacher (Hg.), Rechtfertigung, Festschr. Ernst Käsemann, Tübingen 1976
Jakob Fromer (Hg.), Salomon Maimons Lebensgeschichte, München 1911
Vitezslav Gardavsky, Gott ist nicht ganz tot, Betrachtungen eines Marxisten über Bibel, Religion und Atheismus, München ^{3}1969
Michael B. Mc Garry, Christology After Auschwitz, New York 1977
Robert R. Geis, Gottes Minorität, München 1971
Nahum N. Glatzer, Anfänge des Judentums, Eine Einführung, Gütersloh 1966
— Sendung und Schicksal des Judentums, Aus nachbiblischen Quellen, Köln 1969

S. D. Goitein, A Mediterranean Society, The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, 2 Bde., Berkeley 1967—1971
Alfons M. Goldberg, Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah in der frühen rabbinischen Literatur, Berlin 1969
Hermann Levin Goldschmidt, Weil wir Brüder sind, Biblische Besinnung für Juden und Christen, Stuttgart 1975
— Freiheit für den Widerspruch, Schaffhausen 1976
Hermann Levin Goldschmidt/Meinrad Limbeck, Heilvoller Verrat, Judas im Neuen Testament, Stuttgart 1976
Helmut Gollwitzer/Eleonore Sterling (Hg.), Das Gespaltene Gottesvolk, Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen, Stuttgart 1966
Erich Grässer, Motive und Methoden der neueren Jesus-Literatur, An Beispielen dargestellt, EvTh, Beih. 18 (1973) 3—45
Hermann Greive, Theologie und Ideologie, Katholizismus und Judentum in Deutschland und Oesterreich 1918—1935, Heidelberg 1969
— Studien zum jüdischen Neuplatonismus, Die Religionsphilosophie des Abraham Ezra, Berlin 1973
— On Jewish Self-Identification, Religion and Political Orientation, Year Book XX of the Leo Baeck Institute, London 1975, 35—46
— Die gesellschaftliche Bedeutung der christlich-jüdischen Differenz, Zur Situation im Deutschen Katholizismus, Schriftenr. wissenschaftl. Abhandl. des Leo Baeck Instituts 33, Tübingen, 349—388
Pinchas P. Grünewald, Eine jüdische Offenbarungslehre: Samson Raphael Hirsch, Judaica et Christiana, Bd. 2, Bern 1977
A. H. J. Gunneweg, Vom Verstehen des Alten Testaments, Eine Hermeneutik, Göttingen 1977
John J. Gunther, The Epistle of Barnabas and the Final Rebuilding of the Temple, JSJ 7 (1977) 143—151
Julius Guttmann, Die Philosophie des Judentums, München 1933
Herbert Haag, Teufelsglaube, Tübingen 1974
Jehuda Halevi, Das Buch Kusari nach dem hebr. Text des Jehuda Ibn-Tibbon, ü. von David Cassel, Berlin [5]1922
Jean Halpérin/Georges Levitte (Ed), Le Shabbat dans la Conscience Juive, Paris 1975
Franz v. Hammerstein (Hg.), Von Vorurteilen zum Verständnis, Dokumente zum jüdisch-christlichen Dialog, Frankfurt 1976
Wolf-Dieter Hauschild, Der römische Staat und die frühe Kirche, Gütersloh 1974
Joseph Heinemann, Prayer in the Talmud, Forms and Patterns, Berlin 1977
Joseph Heinemann/Jakob J. Petuchowski (Hg.), Literature of the Synagogue, New York 1975

I. A. Hellwing, Der konfessionelle Antisemitismus im 19. Jahrhundert in Österreich, Wien 1972
Martin Hengel, Judentum und Hellenismus, Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr., Tübingen 1969
— Anonymität, Pseudepigraphie und ‹Literarische Fälschung› in der jüdisch-hellenistischen Literatur, Pseudepigrapha, 7. Teil I/18, Genève 1972
— Zwischen Jesus und Paulus, Die ‹Hellenisten›, die ‹Sieben› und Stephanus (Apg 6,1—15; 7,54—8,3), ZThK 72 (1975) 151—206
— Juden, Griechen und Barbaren, SBS 76, Stuttgart 1976
— Die Zeloten, Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr., Leiden ²1976
— Mors Turpissima Crucis, Die Kreuzigung in der antiken Welt und die «Torheit» des «Wortes vom Kreuz», in: Rechtfertigung, Festschr. Käsemann, Tübingen 1976
— Der Sohn Gottes, Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen ²1977
Franz Henrich (Hg.), Die geistige Gestalt des heutigen Judentums, München 1969
Hans Hermann Henrix, Ökumenische Theologie und Judentum. Zur Nichtexistenz, Notwendigkeit und Zukunft eines Dialogs, FrRu 28 (1976) 16—27
— Der Dialog mit dem Judentum als Aufgabe ökumenischer Theologie, US 31 (1976) 136—145
Heinrich Herrfahrdt/Paul Reinhardt, Art. Judenfeindschaft, EStL ²1975, 1062—1067
Siegfried Herrmann, Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, München 1973
Anselm Hertz u. a., Gottesreich und Menschenreich, Ihr Spannungsverhältnis in Geschichte und Gegenwart, Regensburg 1971
Abraham J. Heschel, God in Search of Man, A Philosophy of Judaism, London 1956
Samson Raphael Hirsch, Neunzehn Briefe über Judentum, Berlin 1919
— Der Pentateuch, 5 Bde., Frankfurt ⁶1920
Claire Huchet-Bishop, How Catholics Look at Jews, New York 1974
Louis Jacobs, Principles of the Jewish Faith, London 1964
— A Jewish Theology, London 1973
Enno Janssen, Das Gottesvolk und seine Geschichte, Geschichtsbild und Selbstverständnis im palästinensischen Schrifttum von Jesus Sirach bis Jehuda ha-Nasi, Neukirchen 1971
Jules Isaac, Jesus und Israel, Wien 1968

Jacob Katz, Tradition and Crisis, Jewish Society at the End of the Middle Ages, Glencoe 1961
— Exclusiveness and Tolerance, Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times, New York 1962 (2. Ausg. 1969)
— Die historische Bedeutung der Judenemanzipation, SchwRd 71 (1972) 187—196
— (Hg.), The Role of Religion in Modern Jewish History, Cambridge, Mass. 1975
David Kaufmann, Gesammelte Schriften, 2. Bd., hg. von M. Brann, Frankfurt 1910
Joseph Klausner, Jesus von Nazareth, Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre, Jerusalem [3]1952
Charlotte Klein, Theologie und Anti-Judaismus. Eine Studie zur deutschen theologischen Literatur der Gegenwart, München 1975
Franz Kobler, Juden und Judentum, In deutschen Briefen aus drei Jahrhunderten, Wien [2]1935
— Jüdische Geschichte in Briefen aus Ost und West, Das Zeitalter der Emanzipation, Wien 1938
Hans Kühnert, Der Antisemitismus der Kirche, Genese, Geschichte und Gefahr, Zürich 1976
Hans Küng, Christ sein, München 1974
Hans Küng/Pinchas Lapide, Jesus im Widerstreit, Ein jüdisch-christlicher Dialog, Calwer/Kösel 1976
N. Lamm, Faith and Doubt, Studies in Traditional Jewish Thought, New York 1971
Pinchas E. Lapide, Rom und die Juden, Freiburg 1967
— Ökumene aus Christen und Juden, Neukirchen 1972
— Der Rabbi von Nazaret, Wandlungen des jüdischen Jesusbildes, Trier 1974
— Hebräisch in den Kirchen, Neukirchen 1976
— Hebräisch im Evangelium, Jud. 33 (1977) 7—29
Simon Lauer, Versuch über die Möglichkeit jüdischen Philosophierens, Hor 1976, 2—10
Fritzleo Lentzen-Deis, Die Taufe Jesu nach den Synoptikern, Frankfurt (FTS 4) 1970
Jean Paul Lichtenberg, From the First to the Last of the Just, Jerusalem 1971
Gösta Lindeskog, Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum, Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Uppsala 1938, Darmstadt (Nachdr.) 1973
Franklin H. Littell, The Crucifixion of the Jews, New York 1975
Norbert Lohfink, Methoden zur Schriftauslegung unter besonderer Berücksichtigung der das Judentum betreffenden Stellen, in: *Clemens Thoma*, Judentum und christlicher Glaube, Klosterneuburg 1965, 19—41

Jonathan Magonet, Returning, Exercises in Repentance, London 1975
Johann Maier, Geschichte der jüdischen Religion, Von der Zeit Alexanders des Großen bis zur Aufklärung mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert, Berlin 1972
— Das Judentum, Von der biblischen Zeit bis zur Moderne, München 1973
— Gewundene Wege der Rezeption, HerKorr 30 (1976) 313—319
— Das Werk des Maimonides und die damalige und spätere jüdische Gegenwartsbestimmung und Zukunftshoffnung, in: *Clemens Thoma,* Zukunft in der Gegenwart, Bern 1976, 127—185
— Jude und Judentum — Bezeichnungen und Selbstbezeichnungen im Wandel der Zeiten, LebZeug 32 (1977) 52—63
Johann Maier/Josef Schreiner (Hg.), Literatur und Religion des Frühjudentums, Würzburg 1973
Hugo D. Mantel, The Development of the Oral Law during the second Temple Period, in: Society and Religion in the Second Temple Period, Bd. 8, Jerusalem 1977, 41—64.325—337
— The Sadducees and the Pharisees in: Society and Religion in the Second Temple Period, Bd. 8, Jerusalem 1977, 99—123.346—351
Friedrich W. Marqardt, Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie, Israel im Denken Karl Barths, München 1967
— Die Juden und ihr Land, Hamburg 1975
Peter Maser, Luthers Schriftauslegung in dem Traktat «Von den Juden und ihren Lüegen» (1543), Ein Beitrag zum «christologischen Antisemitismus« des Reformators, Jud. 29 (1973) 71—82
Reinhold Mayer, Franz Rosenzweig, Eine Philosophie der dialogischen Erfahrung, München 1973
Moses Mendelssohn, Schriften zur Philosophie, Ästhetik und Apologetik, Bd. 2. hrsg. von Moritz Brasch, Hildesheim 1968
Enno Meyer, Juden und Judenfeinde, Einführung in die Geschichte der Juden von den Anfängen bis zur Gegenwart, Darmstadt 1966
Josef T. Milik (Ed.), The Books of Enoch, Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4, Oxford 1976
Charles Moeller, zum 10. Jahrestag von «Nostra aetate Nr. 4», FrRu 28 (1976) 12
Jürgen Moltmann, Das Experiment Hoffnung, Einführungen, München 1974
Arthur D. Morse, While six Million Died, London 1968
Franz Mussner, Theologische Wiedergutmachung, Am Beispiel der Auslegung des Galaterbriefes, FrRu 26 (1974) 7—11
— Christliche Identität in der Sicht des Neuen Testaments, in: Internationale kath. Zeitschrift, 5 (1976) 421—430

— Ganz Israel wird gerettet werden (Röm 11,26), Kairos 18 (1976) 241—255
Moses ben Nachman, Ramban (Nochmanides), Commentary on the Torah, New York 1971
Jacob Neusner (Hg.), Understanding Jewish Theology, Classical Issues and Modern-Perspectives, New York 1973
— The Traditions Concerning Yohanan ben Zakkai: Reconsiderations, JJS 24 (1973) 65—73
George W. E. Nickelsburg, Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism, Cambridge Mass. 1972
Jens-H. Niggemeyer, Beschwörungsformeln aus dem „Buch der Geheimnisse" (Sefär ha-razîm), Köln 1974
Andreas Nissen, Gott und der Nächste im antiken Judentum, Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe, Tübingen 1974
Martin Noth, Geschichte Israels, Göttingen ^{5}1963
Simon Noveck, Große Gestalten des Judentums, 2 Bde., Zürich 1972
Johannes Oesterreicher, Racisme — Antisemitisme, Antichristianisme, New York 1943
— Der Papst und die Juden, Recklinghausen 1962
— Auschwitz, der Christ und das Konzil, Meitingen 1964
— Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, Freiburg (Sonderdruck aus dem vom Herder Verlag herausgegebenen „Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, Kommentare" des Zweiten Vatikanischen Konzils) 1966
— Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche, Meitingen 1971
— Unter dem Bogen des Einen Bundes — Das Volk Gottes: seine Zweigestalt und Einheit, in: *Clemens Thoma,* Judentum und Kirche: Volk Gottes, Theol. Ber. 3, Zürich 1974, 27—69
Johannes Oesterreicher/Anne Sinai (Hg.), Jerusalem, New York 1974
Bernhard E. Olson, Faith and Prejudice, New Haven 1963
Paul D. Opsahl/Marc Tannenbaum, Speaking of God today, Jews and Lutherans in Conversation, Philadelphia 1974
Aimé Pallière, Das unbekannte Heiligtum, Berlin ^{2}1929
James Parkes, Judaism and Christianity, Chicago 1948
— Prelude to Dialogue, New York 1970
— The Foundation of Judaism and Christianity, London 1970
Rudolf Pesch/Herbert A. Zwergl, Kontinuität in Jesus, Zugänge zu Leben, Tod und Auferstehung, Freiburg 1974
Jakob J. Petuchowski, Ever Since Sinai, A Modern View of Torah, New York ^{2}1968
— Anglikaner und Juden, Leitlinien für die Zukunft, FrRu 27 (1975) 17—20

— Beten im Judentum, Stuttgart 1976
Léon Poliakov, Geschichte des Antisemitismus, Bd. 1: Von der Antike bis zu den Kreuzzügen, Worms 1977
Eva G. Reichmann, Größe und Verhängnis deutsch-jüdischer Existenz, Zeugnisse einer tragischen Begegnung, Heidelberg 1974
K. H. Rengstorf/S. v. Kortzfleisch (Hg.), Kirche und Synagoge, Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden, Darstellung mit Quellen, 2 Bde., Stuttgart 1968—1970
Willy Rordorf, Aux origines du culte des Martyrs, Irénikon 46 (1972) 315—331
Pinchas Erich Rosenblüth, Martin Buber, Sein Denken und Wirken, Hannover 1968
Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, 3 Teile, Frankfurt ²1930
— Briefe, Berlin 1935
— Kleinere Schriften, Berlin 1937
Fritz A. Rothschild, Abraham Joshua Heschel, in: Th. E. Bird, Modern Theologians, Christians and Jews, London 1967, 169—182
Kurt Rudolph, Das Problem einer Entwicklung in der Religionsgeschichte, Kairos 13 (1971) 95—118
Rosemary Radford Ruether, Faith and Fratricide, The Theological Roots of Anti-Semitism, New York 1974
— The Future of Christian Theology about Judaism, Christian Attitudes on Jews and Judaism, Nr. 49 (1976) 1—5
Arthur Ruppin, Die soziale Struktur der Juden, Soziologie der Juden, 2 Bde., Berlin 1930—1931
Schmuel Safrai/Menachem Stern (Hg.), The Jewish People in the First Century, Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum, 2 Bde., Assen 1973—76
Samuel Sandmel, The Several Israels, New York 1971
Peter Schäfer, Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der Rabbinischen Literatur, München 1972
— Rivalität zwischen Engeln und Menschen, Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung, Berlin 1975
— Zur Geschichtsauffassung des Rabbinischen Judentums, Journal for the Study of Judaism 6 (1975) 167—188
— Die sogenannte Synode von Jabne. Zur Trennung von Juden und Christen im ersten/zweiten Jh. n. Chr., Jud 31 (1975) 54—64. 116—124
— Die messianischen Hoffnungen des rabbinischen Judentums zwischen Naherwartung und religiösem Pragmatismus, in: *Clemens Thoma*, Zukunft in der Gegenwart, Bern 1976, 187—205
Rivka Schatz-Uffenheimer, Messianismus und Utopie bei Raw Abraham I. Kook, dem bedeutendsten Vertreter moderner jüdischer Mystik, in: *Clemens Thoma*, Zukunft in der Gegenwart, Bern 1976, 187—205

Salomon Schechter, Studies in Judaism, 3 Bde., Philadelphia 1945 (Nachdr.)
Arno Schilson, Geschichte im Horizont der Vorsehung, G. E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte, Mainz 1974
Hans Joachim Schoeps, Jüdisch-christliches Religionsgespräch in 19 Jahrhunderten, Die Geschichte einer theologischen Auseinandersetzung, Frankfurt 1949
— Studien zur unbekannten Religions- und Geistesgeschichte, Berlin 1963
— Ja-Nein — und Trotzdem, Erinnerungen, Begegnungen, Erfahrungen, Mainz 1974
Hans Julius Schoeps, Zionismus, 34 Aufsätze, München 1973
Gershom Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Zürich 1957
— Ursprung und Anfänge der Kabbala, Berlin 1962
— Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt 1970
— Walter Benjamin — Die Geschichte einer Freundschaft, Frankfurt 1975
Jacob Schoneveld, The Bible in Israeli Education, A Study of Approaches to the Hebrew Bible and its Teaching in Israeli Educational Literature, Assen 1976
Josef Schreiner, Die apokalyptische Bewegung, in: *J. Maier/J. Schreiner*, Literatur und Religion des Frühjudentums, Würzburg 1973, 214—253
Kurt Schubert, Geschichte der Juden in der frühen Diaspora mit besonderer Berücksichtigung der Zeit von 70—500, in: *Franz Böhm/Walter Dirks/Walter Gottschalk*, Judentum — Schicksal, Wesen und Gegenwart, Bd. 1, Wiesbaden 1965, 96—120
— Die jüdischen Religionsparteien im Zeitalter Jesu, SBS 43, Stuttgart 1970
— Die Kultur der Juden, I. Israel im Altertum, Frankfurt 1970
— Jesus im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums, Wien 1973
— Das Judentum in der Umwelt des christlichen Mittelalters, Kairos 17 (1975) 161—217
Ursula Schubert, Spätantikes Judentum und frühchristliche Kunst, Studia Judaica Austriaca, Bd. 2, Wien 1974
Emil Schürer, The History of the Jewish People in the Age of Jesus, Bd. 1 (175 v. bis 135 n.), Edinburgh 1973
Christian Schütz, Verborgenheit Gottes, Martin Bubers Werk — Eine Gesamtdarstellung, Einsiedeln 1975
Moshe Schwarcz, hagût, jehudît nokhach ha-tarbût ha-kelalit (Jewish Thought and General Culture) (hebr.) Tel Aviv 1976
Ottilie Schwarz, Verheißung und Erfüllung, Biblische Meditationen, Wien 1975

Eliezer Schweid, Judaism and the Solitary Jew (hebr.), Tel Aviv 1975
Henry Siegmann, Zehn Jahre katholisch-jüdische Beziehungen, FrRu 28 (1976) 3—12
Daniel Jeremy Silver, Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy, 1180—1240, Leiden 1965
Morton Smith, Zealots and Sicarii, Their Origins and Relation, HThR 64 (1971) 1—19
Günter Stemberger, Die sogenannte «Synode von Jabne» und das frühe Christentum, Kairos 19 (1977) 14—21
Hermann L. Strack, Jesus, Die Häretiker und die Christen, Nach den ältesten jüdischen Angaben, Leipzig 1910
Walter Strolz (Hg.), Jüdische Hoffnungskraft und christlicher Glaube, Freiburg i. Br. 1971
Josef Sudbrach, Art. Spiritualität, SMD, 4 (1969) 674—691
Uriel Tal, Strukturen der Gemeinschaft und des Gemeinwesens im Judentum, FrRu 26 (1974) 45—49
Frank Ephraim Talmage (Hg.), Disputation and Dialogue, Readings in the Jewish-Christian Encounter, New York 1975
Shemaryahu Talmon, Interfaith Dialogue in Israel, Retrospect and Prospect, Immanuel, Special Supplement, 1973, 9—20
— Môtîv hammidbar bammiqra'ubassifrût Qumran, Gedächtnisband Josef Amorai, Jerusalem 1973, 73—107
— Auf dem Wege zu einer die Welt umspannenden Gemeinschaft, in: *F. v. Hammerstein*, Von Vorurteilen zum Verständnis, Frankfurt 1976, 43—55
Clemens Thoma (Hg.), Judentum und christlicher Glaube, Klosterneuburg 1965
— Auf den Trümmern des Tempels, Land und Bund Israels im Dialog zwischen Christen und Juden, Wien 1968
— Kirche aus Juden und Heiden, Biblische Informationen über das Verhältnis der Kirche zum Judentum, Wien 1970
— Der Pharisäismus, in: *Johann Maier/Josef Schreiner*, Literatur und Religion des Frühjudentums, Würzburg 1973, 254—272
— (Hg.), Judentum und Kirche: Volk Gottes, Theol. Ber. 3 Zürich 1974
— Das Neue Testament und die Juden — Aufgabe einer aktualisierenden Pastoral, BiLi 48 (1975) 213—222
— Le lien entre peuple, terre et religion dans l'Ancien et le Nouveau Testament, SIDIC 2 (1975) 4—16
— (Hg.), Zukunft in der Gegenwart, Wegweisungen in Judentum und Christentum, Judaica et Christiana, Bd. 1, Bern 1976
— Die gegenwärtige und kommende Herrschaft Gottes als fundamentales jüdisches Anliegen im Zeitalter Jesu, in: *ders.*: Zukunft in der Gegenwart, Bern 1976, 57—77

— Das Amt im Judentum, TRE, Bd. 2, Berlin 1978, 504—509
Rudolf Thomas (ed.), Petrus Abaelardus, Dialogus inter Philosophum Iudaeum et Christianum, Stuttgart 1970
Hans O. Tiefel, Holocaust Interpretations and Religious Assumptions, Jdm 25 (1976) 135—149
Leo Trepp, Moderne jüdische Theologie, Heidelberg 1974
Manfred Vogel, Some Reflections on the Jewish-Christian Dialogue in the Light of the Six Day War, The Annals of the American Academy of Political and Social Science, Philadelphia 387 (1970) 96—108
Hedwig Wahle, Die christlich-jüdische Zusammenarbeit in Europa, LebZeug 32 (1977) 30—43
Herbert Weiner, 9½ Mystics, The Kabbala Today, New York 1969
Adolf Weiss, Mose Ben Maimon, Führer der Unschlüssigen, 2 Bde., Hamburg 1972
Trude Weiss-Rosmarin, Jewish Expressions on Jesus, An Anthology, New York 1977
R. J. Zwi Werblowsky, Judaism, HR, Bd. 2, Leiden 1971, 1—48
— Tora als Gnade, Kairos 15 (1973) 156—173
— Joseph Karo, Lawyer and Mystic, Philadelphia 1976
Fritz Werner, Das Judentumsbild der Spätjudentumsforschung im Dritten Reich. Dargestellt anhand der «Forschungen zur Judenfrage», Bd. I—VIII, Kairos 8 (1971) 161—194
Dietrich Wiederkehr, Perspektiven der Eschatologie, Einsiedeln 1974
Wolfgang Wiefel, Paulus in jüdischer Sicht, Jud. 31 (1975) 109 bis 115.151—172
Max Wiener, Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation, Berlin 1933
Elie Wiesel, Night, New York 1969
— Souls on Fire, New York 1972
— Ani Maamin, New York 1973
Kurt Wilhelm, Jüdischer Glaube, Eine Auswahl aus zwei Jahrtausenden, Bremen 1961
H. A. Wolfson, Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam, 2 Bde., 1940
Michael Wyshogorod, Warum war und ist Karl Barths Theologie für einen jüdischen Theologen von Interesse? EvTh 34 (1974) 222—236
Yosef H. Yerushalmi (Hg. u. a.), Bibliographical Essays in Medieval Jewish Studies, The Study of Judaisme, Volume II, New York 1976
Moritz Zobel, Gottes Gesalbter, Der Messias und die Messianische Zeit in Talmud und Midrasch, Berlin 1938

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort 5

David Flusser, Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie des Judentums 6

ERSTER TEIL: EINFÜHRUNG IN DIE THEOLOGISCHE JÜDISCH-CHRISTLICHE WIRKLICHKEIT 33

Erstes Kapitel: Anstöße für eine christliche Theologie des Judentums 35

Zweites Kapitel: Das Wesen einer christlichen Theologie des Judentums 40
1. Grundeinstellungen 40
2. Definitionen 42
3. Zusammenhänge mit der Geschichte 44

Drittes Kapitel: Die Bedeutung des Alten Testaments für eine christliche Theologie des Judentums 47

Viertes Kapitel: Begriffliche Unvereinbarkeiten? 50

ZWEITER TEIL: JESUS CHRISTUS UND SEINE BOTSCHAFT IM ZUSAMMENHANG MIT DEM FRÜHEN UND DEM RABBINISCHEN JUDENTUM 53

Erster Abschnitt: Das Frühjudentum 55

Erstes Kapitel: Begriff und Ideologien 55

Zweites Kapitel: Frühjüdische Identität 58

Drittes Kapitel: Frühjüdische Gruppen 62
1. Allgemeine ideelle und geschichtliche Zusammenhänge 62
2. Die Makkabäer- und Hasmonäerzeit als Basiszeit für neue Entwicklungen 63
3. Einteilungen und Gruppenziele im allgemeinen . . . 67
a) Verhältnis zum Hellenismus 68
b) Engagement für das religiös-politische Wohl des jüdischen Volkes 69
c) Erwartung der Endherrschaft Gottes (basileia) . . 71

4. Gruppen und Ideen, die besonders bedeutsame Nachwirkungen und Weiterentwicklungen im Judentum und Christentum erfuhren 72
a) Apokalyptik, Apokalyptiker, Apokalypsen . . . 73
b) Messianische Hoffnungen 87
c) Weisheitlich-gesetzliche Lebensentwürfe 95
5. Die Qumranleute 100

Viertes Kapitel: Die pseudepigraphe Literatur 108
1. Forschungsgeschichtliche Lage 108
2. Aussagemöglichkeiten der Pseudepigraphie 113
3. Hauptanliegen der pseudepigraphen Literatur des Zeitalters Jesu 120
4. Wege ins Christentum 123

Fünftes Kapitel: Josephus Flavius und Philon von Alexandrien 128

Zweiter Abschnitt: Das rabbinische Judentum 131

Erstes Kapitel: Die rabbinische Literatur — mögliche und unmögliche Wertungen 134
1. Talmudim, Midraschim, Targumim, Gebete und Untergrundliteratur 134
2. Christlich-Antijüdisches und Jüdisch-Antichristliches . 139
3. Wertungsversuche 141

Zweites Kapitel: Religiöse Lebenshaltungen und -praktiken nach rabbinischen Idealen 144
1. Spiritualität 145
a) Aqedah 145
b) Qiddusch ha-Schem — Chillul ha-Schem 150
2. Gesetz 152
3. Gottesdienst 156

Dritter Abschnitt: Jesus Christus 163

Erstes Kapitel: Moderne jüdische und christliche Interpreten Jesu 164

Zweites Kapitel: Jesus in seiner jüdischen Heimat . . . 171
1. Öffentliche Tätigkeit 171
2. Verurteilung 180

Drittes Kapitel: Der Christus des Glaubens 184
1. Der irdische Jesus kann als dem Judentum und dem Christentum zugehörig betrachtet werden 184
2. Aufweichung des Monotheismus? 186
3. Die Menschwerdung Gottes — eine Umkehrung jüdischen Glaubens? 196
4. Das Ärgernis des Kreuzes 202
5. Die messianische Frage 206

DRITTER TEIL: JUDEN UND CHRISTEN IN DER ZEIT NACH CHRISTUS: GEGENEINANDER, NEBENEINANDER UND FÜREINANDER 211

Erster Abschnitt: Gegeneinander 216

Erstes Kapitel: Die jüdisch-christliche Trennung 217
1. Hinweise aus dem Neuen Testament 218
a) Furcht vor einem möglichen Ausschluß 218
b) Pharisäisierung des Judenchristentums 219
c) Konkurrenz im Volk Gottes 222
2. Der rabbinische Ketzersegen 223
a) Wissenschaftliche Fragestellungen 223
b) Rabbinische Traditionen über den Ketzersegen . . 224
3. Stellungnahmen der Kirchenväter zur jüdisch-christlichen Trennung 229

Zweites Kapitel: Christliche Judenfeindschaft 232
1. Fragestellungen, Kritiken und Forderungen der Holocaust-Theologie 232
2. Bemerkungen zu Inhalt und Umfang der Begriffe Antisemitismus, Antijudaismus, Judenhaß, Judenfeindschaft 236
3. Bemerkungen zur Frage eines eventuellen neutestamentlichen Antijudaismus 238
4. Bemerkungen zum christlichen Antijudaismus . . . 241

Zweiter Abschnitt: Nebeneinander und Füreinander . . 246

Erstes Kapitel: Jüdische Identitätsaussagen 247
1. Israel 247
2. Das Judentum als gesellschaftliche Realität 249
3. Das Judentum als religiöse Realität 250
4. Das Judentum als geschichtsverbundene Realität . . 252
5. Zusammenfassung der jüdischen Identitätsaussagen . 254

Zweites Kapitel: Jüdische Glaubenserfahrungen 255
1. Glaubenslehren als innerjüdische Friedensstiftungen . 255
2. Glaubenslehren als Ausdruck der Scheu vor dem Transzendenten 259
3. Affinitäten mittelalterlicher jüdischer Lehrsysteme zu christlichen Dogmen 263

Drittes Kapitel: Perspektiven 265
1. Christentum und Judentum als offene Institutionen . 265
2. Dialektisches und dialogisches Zusammenwirken von Christen und Juden 266

Inhalte der fortlaufend numerierten Abschnitte 270

Verzeichnis der abgekürzt zitierten Werke 279

Abkürzungsverzeichnis 281

Literaturverzeichnis 285

A 34757
THEOLOGY LIBRARY
CLAREMONT, CALIF.

»DER CHRIST IN DER WELT«

Eine Enzyklopädie

I. Was ist der Mensch?

* 1 Was bist du Mensch — Christliche Lehre vom Menschen
* 2 Was wissen wir von der Seele?
* 3 Der Mensch — Mann und Frau
* 4a/b Menschliche Kultur und Tradition
* 5 Gemeinschaftsmächte und Religion
* 6 Strukturelemente der Weltreligionen

II. Die Welt in der wir leben

* 1a/b Kleine Weltallkunde
* 2 Die Erde, unsere Heimat
* 3a/b Die Welt des Stoffes — 1. Teil: Atom — Quantum — Relativität
* 3c/d Die Welt des Stoffes 2. Teil: Raum — Zeit — Masse
* 4 Das Leben, Wesen und Werden
5 Das Tier und seine Welt
* 6a Weltgeschichte im Abriß, 1. Teil
* 6b Weltgeschichte im Abriß, 2. Teil

III. Wissen und Glauben

* 1a Was sollen wir wissen?
* 1b Können wir von Gott wissen?
* 2 Das Weltbild im Umbruch der Zeit
* 3 Kleine Wissenschaftslehre
* 4 Einführung in die Philosophie
* 5 Die Philosophie des Altertums
* 6 Die Philosophie des Mittelalters
* 7 Die Philosophie der Neuzeit
* 8 Die Philosophie der Gegenwart
* 9 Glauben, aber warum?
* 10 Was sagt uns die Philosophie über Gott?
* 11 Der Gott des Herzens und des Verstandes

IV. Grundbegriffe des Glaubens

* 1a Offenbarung in Wort und Tat
* 1b Tradition und Kirche
* 2 Der Gott der Weisen und Denker
* 3 Vom Wissen zum Glauben an Jesus Christus
* 4 Wunderfrage und Wunderglaube
* 5 Was ist Religion?
* 6 Was ist katholisch?

V. Die großen Wahrheiten

* 1 Gott allein — Anbetung und Opfer
* 2 Der dreieinige Gott
* 3 Die Welt als Schöpfung Gottes
* 4 Die Welt der Engel
* 5 Unser Widersacher der Teufel
* 6a Die Entwicklung des Menschen 1. Teil: Der Mensch als Organismus
* 6b Die Entwicklung des Menschen 2. Teil: Die Entwicklung der Gestalt und des Verhaltens
* 7a/b Moral — wieder gefragt
* 8 Das Geheimnis der Menschwerdung
* 9a/b Gemeinschaft mit Gott in Jesu Tod und Auferstehung
* 10 Die Auferstehung des Fleisches
* 11 Die Gemeinschaft der Heiligen
* 12 Ändern sich die Dogmen?
* 13 Auferstehung — Mythos oder Vollendung des Lebens?
* 14 Die Kirche als Eucharistie
* 15a Einführung in die Dogmengeschichte
* 15b/c Jesus im Glauben der Kirche Die Christologie bis zum 5. Jahrhundert
* 15d Der Gott Jesu im Glauben der Kirche Die Trinitätslehre bis zum 5. Jahrhundert

VI. Das Buch der Bücher

* 1 Einführung in die Hl. Schrift
* 2 Land der Bibel
* 3 Die Bibel im Spiegel der Kritik
* 4a/b Christliche Theologie des Judentums
* 5a Israels Gebet im Alten Testament
* 5b Die Weisheit Israels
* 6 Die Prophetie der Bibel
* 7 Was nicht im Alten Testament steht
* 8a Botschaft der Bergpredigt
* 8b/c Die drei ersten Evangelien
* 9a/b In der Wahrheit leben Perspektiven des Johannesevangeliums
* 10 Jesus und seine Zeit
* 11 Die Briefe des Apostels Paulus
* 12 Die katholischen Briefe
* 13 Kirche in der Bewährung
* 14 Was nicht im Evangelium steht

VII. Die Zeichen des Heils

* 1 Die Kirche als Sakrament
* 2 Was ist ein Sakrament?
* 3a/b Aus Wasser und Geist
* 4 Beichte und Lossprechung
* 5 Der Leib des Herrn
* 6 Priester in Ewigkeit
* 7a/b Theologie der Ehe in der Geschichte
* 8 Das Sakrament der Kranken und Sterbenden (Letzte Ölung)
* 9 Heilige Zeichen der Kirche

VIII. Das religiös-sittliche Leben

* 1 Teilnahme am Leben Gottes
* 2 Die göttlichen Tugenden
* 3 Geistliches Leben im christlichen Altertum
* 4 Geistliches Leben im Mittelalter
* 5a Grundbegriffe der Moral Gewissen und Gewissensbildung
* 5b-1 Dynamik und Struktur des Christlichen, Bd. I
* 5b-2 Dynamik und Struktur des Christlichen, Bd. II
* 5c Die sittliche Ordnung des Geschlechtlichen
* 6a Der Weg zu Gott —
* 6b Christliche Armut heute
* 6c Die mystische Erfahrung
* 7 Religiöse Strömungen der Gegenwart

* 8 Was ist ein Heiliger?
* 9a Die Frau, die Christi Mutter war 1. Teil: Das Zeugnis des Glaubens
* 9b Die Frau, die Christi Mutter war 2. Teil: Das Zeugnis der Geschichte
* 10 Beten, aber wie?

IX. Die Liturgie der Kirche
* 1 Gottes Geist in der Liturgie
* 2 Mensch und Gottes-Dienst
* 3 Geschichte der hl. Messe
* 4 Die Liturgische Bewegung
* 5 Die Liturgie der Ostkirchen
* 6 Das Kirchenjahr
* 7 Liturgische Gewänder und Geräte

X. Christentum und Gesellschaft
* 1 Menschenwürde und Gesellschaftsdynamik
* 2 Ehe und Elternschaft nach dem Konzil
* 3 Arbeit und Eigentum
4 Die Wirtschaftsordnung
* 5 Sittlichkeit und Recht
* 6 Politik und Glaube
* 7 Wege zur Völkergemeinschaft
* 8 Moral der zwischenstaatlichen Beziehungen
* 9a/b Christsein in säkularisierter Welt

XI. Die Geschichte der Kirche
* 1 Revolution des Kreuzes (Das Frühchristentum)
* 2 Die Kirche in der Völkerwanderung
* 3 Die abendländische Kirche des Mittelalters
* 4 Luther und die Reformation
* 5 Die Kirche der Neuzeit
* 6 Die Kirche der Gegenwart

XII. Bau und Gefüge der Kirche
* 1 Das Kirchenrecht
* 2 Der Stellvertreter Christi
* 3 Das Kardinalskollegium
* 4 Die Bischöfe — Nachfolger der Apostel
* 5 Priestertum — Kirchliches Amt zwischen gestern und morgen
* 6 Die religiösen Männerorden
* 7 Die religiösen Frauenorden
* 8 Auch die Laien sind Kirche
* 9 Kirche und Katholiken in der Bundesrepublik
* 10 Die katholischen Organisationen in Deutschland
* 11 Die internationalen katholischen Organisationen
* 12 Die Weltmission der Kirche
* 13 Katholische Missionsgeschichte
* 14 Die Einheit der Ökumene

XIII. Christentum und Kultur
* 1 Christentum und Kultur
* 2 Psychiatrie und Religon
* 3 Christentum und Erziehung
* 4 Christentum und Technik
* 5 Christentum und soziale Bewegung
* 6 Kirche und Staat
* 7 Caritative Diakonie der Kirche
* 8 Fernsehen — Rundfunk — Christentum
* 9 Christentum und Film

XIV. Die christliche Literatur
* 1a/b Geschichte der frühchristlichen griechischen und lateinischen Literatur, Band 1
* 1c/d Geschichte der frühchristlichen griechischen und lateinischen Literatur, Band 2
* 2 Christliche Literatur des Mittelalters
* 3 Christliche Literatur der Neuzeit
* 4 Christliche Literatur der Gegenwart
* 5a Das Ende der katholischen Presse Band 1: Perspektiven aus der Vergangenheit
* 5b/c Band 2: Restauration des Gettos
* 5d Band 3: Das Ende wird publik

XV. Die christliche Kunst
* 1a/b Gestaltloses Christentum? Perspektiven zum Thema Kirche und Kunst
* 2 Die frühchristliche Kunst
* 3 Christliche Kunst des Mittelalters
* 4 Christliche Kunst der Neuzeit
* 5 Sakralbau heute
* 6 Moderne christliche Malerei
* 7 Moderne christliche Plastik
* 8 Das Kunsthandwerk im Dienste
* 9 Die religiöse Musik
* 10 Christliches Theater in Mittelalter und Neuzeit

XVI. Juden und nichtkatholische Christen
* 1 Einheit — Evangelium — Katholizität
* 2 Vom Geist der Orthodoxie
* 3 Aspekte des heutigen Protestantismus
* 4 Christentum ohne Kirche
* 5 Das Sektenwesen der Gegenwart
* 6 Judentum und Christentum
* 7 Das Judentum — Glaube und Schicksal

XVII. Die nichtchristlichen Religionen
* 1 Die Religionen der vorgeschichtlichen und primitiven Völker
* 2 Die Religionen des Alten Orients
* 3 Die Religionen Griechenlands und Roms
* 4 Der Islam
* 5 Der Hinduismus
* 6 Der Buddhismus Indiens
* 7 Die Großreligionen des Fernen Ostens
* 8 Die Kirche und die nichtchristlichen Religionen

XVIII. Religionsersatz der Gegenwart
* 1 Soziologismus und Existenzialismus als Religionsersatz — Ersatzreligion heute
* 2 Der atheistische Humanismus der Gegenwart
* 3 Gott und die tragische Welt
* 4 Die Menschheit in der Krise

Bis März 1978 erschienen